



TITLE:

Seine nicht/beschnittene Haut retten: Findung, Erfindung und Wiederfindung nationaler Identität : Reflexionen zu F. M. Pinto, F. Pessoa und J. Saramago - III

AUTHOR(S):

Jorißen, Engelbert

CITATION:

Jorißen, Engelbert. Seine nicht/beschnittene Haut retten: Findung, Erfindung und Wiederfindung nationaler Identität : Reflexionen zu F. M. Pinto, F. Pessoa und J. Saramago - III. ドイツ文学研究 1998, 43: 1-56

ISSUE DATE:

1998-03-24

URL:

<http://hdl.handle.net/2433/185431>

RIGHT:

Seine nicht/beschnittene Haut retten: Findung, Erfindung und Wiederfindung nationaler Identität

Reflexionen zu F.M. Pinto, F. Pessoa und J. Saramago (III)

Engelbert Jorißen

Vorab

Auf den folgenden Seiten werde ich Werke von Antonio Tabucchi, Giacomo Meyerbeer/Eugène Scribe, Arundhati Roy, Fernão Mendes Pinto und Fernando Pessoa behandeln. Auch wenn Fernando Pessoa und José Saramago hier nur am Rande bzw. nicht erscheinen, will der bescheidene Beitrag dennoch im durch den Untertitel angegebenen Rahmen begriffen werden. Die bereits angekündigten Fortsetzungen zu den zuletzt genannten beiden Autoren sind nicht vergessen. Der Fortgang der Überlegungen ist auch nicht willkürlich, sondern geleitet von dem Abenteuer der Begegnungen auf der Reise durch neue Texte, die zum Teil wiederum ein Ergebnis von Erlebnissen auf Reisen im geographisch physikalischen Raum sind. Aus diesem Grund mag intendierte Kohärenz hier und dort noch nicht genügend deutlich werden, und Sprunghaftigkeit im Diskurs könnte aufscheinen. Dafür möchte ich um großzügige Nachsicht bitten.

I

An einem Abend im September 1992 kurz vor dem Einschlafen, so der italienische Professor für Portugiesische Literatur und Schriftsteller Antonio Tabucchi (1943-) in der Zeitung *Il Gazzettino*¹⁾ im September 1994 über seinen 1993 erschienenen Roman *Sostiene Pereira*, habe er Besuch erhalten. In der symbolisch, metaphorisch literarischen Person des Besuchers habe er zugleich auch einen kürzlich verstor-

benen portugiesischen Journalisten, der nach Veröffentlichung einer scharfen Kritik am faschistischen Salazarregime im Pariser Exil leben mußte, wiedererkannt. Er, Tabucchi, habe ihm den Namen Pereira gegeben, und nach und nach habe dieser Pereira ihm von sich erzählt, etwa daß er "verwitwet sei, herzleidend und unglücklich."²⁾ Daß er die französische Literatur liebe, insbesondere die katholischen Schriftsteller aus der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen wie etwa Mauriac und Bernanos. Er sei von der Vorstellung des Todes besessen, und sein bester Vertrauter sei ein Franziskaner namens Pater Antonio, demgegenüber er heimlich beichten würde, ein Häretiker zu sein, da er nicht an die fleischliche Wiederauferstehung glaube.

Mit dem Namen Pereira, so Tabucchi, habe er dieser Figur einen Namen jüdischer Herkunft geben wollen (Pereira bedeutet Birnbaum, und, worauf auch Tabucchi selbst hinweist, in der Regel sind im Portugiesischen alle Baumnamen als Familiennamen jüdischer Herkunft). Er habe damit dem jüdischen Volk, das eine so wichtige Rolle in der Geschichte der portugiesischen Zivilisation gespielt habe und ein Opfer der geschichtlichen Entwicklungen geworden sei, eine Ehre erweisen wollen. Zugleich aber habe er sich bei der Wahl des Namens von Thomas Eliot's *What About Pereira*³⁾, in dem es um einen Portugiesen, von dem nichts bekannt ist, geht, inspirieren lassen.

Mit diesen Erläuterungen und vor allem auch mit seiner Erklärung, Pereira sei für ihn, Tabucchi, zunächst nichts anderes als eine Person, die einen Autor suchte ("un personaggio in cerca

d'autore") gewesen (ein Zitat des fast gleichlautenden Titels des Theaterstücks von Luigi Pirandello⁴⁾, in dessen Gesamtwerk die Suche nach dem Ich und der Identität eine zentrale Rolle einnimmt), gibt Tabucchi zu verstehen, daß es ihm, wie schon in anderen Erzählungen und Romanen, auch diesem Roman unter anderem um die Rekonstruktion eines Lebens und von Ereignissen und ihrem Sinn geht. Zugleich ist damit aber nicht nur die Frage nach der Identität von Pereira gestellt, es geht auch um die Frage der Identität des portugiesischen Volks, die, dort wo sie von bestimmten Figuren in nationalistischer und faschistischer Weise definiert werden soll, vom Erzähler in kritisch und äußerst sarkastischer Weise behandelt wird.

Pereira, der mit der Redaktion der Kulturseite bei der Zeitung *Lisboa* betraut ist, hat einen Assistenten angestellt, der Nekrologe für bereits verstorbene Autoren wie auch für in der Zukunft sterbende Autoren (um dann prompt reagieren zu können) abfaßt. Pereira selbst bereitet Übersetzungen der französischen Literatur vor, die in Serie erscheinen. Das Problem ist, daß Monteiro Rossi, der in einer gezwungenermaßen im Untergrund gegen das faschistische Regime vorgehenden Gruppe engagiert ist, eine Vorliebe für Autoren wie z.B. Garcia Lorca hat, über dessen Tod er berichtet:

Vor zwei Jahren ist unter nicht geklärten Umständen der große spanische Dichter Garcia Lorca von uns gegangen. Man denkt an seine politischen Gegner, da er ermordet wurde. Noch heute fragt sich die ganze Welt, wie ein solcher barbarischer Akt geschehen konnte⁵⁾.

Im Nachruf auf den kurz zuvor, im März 1938, verstorbenen Gabriele D'Annunzio, den Fernando Pessoa einen "Aufschneider genannt habe" hält Monteiro Rossi noch mit einem endgültigen Urteil zurück, nennt ihn aber jemanden, der Faschismus und kriegserischen Unternehmungen nahestand und schließlich eine "Figur, die man nicht nachahmen sollte"⁶⁾.

Dagegen beginnt er den Nekrolog über einen Autoren wie Marinetti, eine "düstere Person und Kriegstreiber" mit ganz eindeutigen Worten seiner Abneigung:

Mit Marinetti geht ein Gewalttätiger, denn die Gewalt war seine Muse. Er hatte 1909 mit der Veröffentlichung des *Futuristischen Manifests* in einer Pariser Zeitung begonnen, einem Manifest, in dem er die Mythen des Krieges und der Gewalt feierte. Feind der Demokratie, kriegerrisch und kriegstreibend feierte er später den Krieg in einem seltsamen Gedicht mit dem Titel *Zang Tumb Tumb*, einer phonetischen Beschreibung des Afrikakriegs und des italienischen Kolonialismus. Unter anderem schrieb er ein widerwärtiges Manifest: *Der Krieg als einzige Hygiene der Welt*⁷⁾.

Pereira hält diese Arbeiten von Monteiro Rossi zwar als nicht publizierbar zurück, bezahlt ihm diese aber nichtdestoweniger sowie auch weitere Zuschüsse; und man hat das Gefühl das Monteiro Rossi ihm mit diesen kleinen Beiträgen immer näherkommt. Bei der Wahl der zu übersetzenden französischen Autoren, die Pereira selbst trifft, weiß man zuerst nicht, ob sie einer gewissen Naivität entspringen oder von Anfang an Ausdruck eines vom Unterbewußten mitgelei-

teten leisen Widerstands gegen Nationalismus und Faschismus sind. So übersetzt er etwa *La dernière classe* von Alphonse Daudet. Wie bekannt ist, geht es in dieser Erzählung um einen Französischlehrer im Alsace, der sich am Ende des preußisch-französischen Kriegs, kurz bevor die Deutschen Besatzer kommen, und als alle Bewohner des Dorfes einschließlich derer, die zur Verzweiflung des Lehrers wegen der Feldarbeit stets die Schule schwänzten und boykotierten, im Wissen, daß es die letzte Französischstunde sein würde, zur Verabschiedung zur Schule kommen, gerührt zum Abschied seinerseits "Vive la France"⁸⁾ an die Tafel schreibt.

Nach Erscheinen der Übersetzung erklärt sein Freund Dr. Cardoso Pereira gegenüber, wie sehr ihm die Geschichte gefallen habe, zugleich aber kann es nicht ausbleiben, daß Pereira zum Direktor der Zeitung zitiert wird. Es wird ihm, in zu diesem Zeitpunkt noch sehr freundlichen Stil mitgeteilt, es ginge nicht an, sich frankophil zu zeigen, mit einer Geschichte, die von Krieg gegen den Verbündeten Portugals Deutschland handle. Den Einwand, es handle sich doch um eine Geschichte eines vergangenen Jahrhunderts läßt der Direktor, der hier vor allem noch Furcht vor der Zensur geltend macht, nicht gelten; vielmehr fordert er Pereira auf, "seine Wurzeln wiederzufinden, und zu seinem Land zurückzukehren"⁹⁾. Dazu beruft er sich auf den nationalistischen Kritiker Borrapotas¹⁰⁾.

Wie abzusehen, beginnt die eigentliche Auseinandersetzung natürlich erst an dieser entscheidenden Stelle. Wenig später, es ist Ende August, als Pereira berichtet, er bereite eine Übersetzung von Rilke vor, kommt es zu folgendem Dialog zwischen Pereira und seinem

Vorgesetzten, der immer deutlicher seine Sympathie für das faschistische Regime zu erkennen gibt. Antonio Ferro, der Direktor des nationalen Propagandasekretariats, "mithin der Kulturminister, habe die brillante Idee gehabt, den Camões-Gedächtnistag mit dem Tag der Rasse zusammenfallen zu lassen"¹¹⁾. Den Vorschlag, über dieses Ereignis zu schreiben, möchte Peirera mit dem Hinweis abtun, das Gedächtnis von Camões feiere man doch am 10. Juni, auf welchen Einwand sein Direktor aber nicht einzugehen bereit ist.

Schließlich hatten wir am 10. Juni auch noch keinen Kulturteil, erklärte der Direktor, und das können Sie in ihrem Artikel klären, und außerdem, Camões können Sie immer feiern, als den großen Dichter unserer Nation, und Sie können einen Bezug zum Tag der Rasse herstellen, ein Bezug reicht, damit die Leser begreifen. Entschuldigen Sie, Herr Direktor, entgegnete Pereira zerknirscht, aber, lassen Sie mich etwas sagen. Zuerst waren wir Lusitaner, dann waren die Römer hier und die Kelten, danach hatten wir die Araber, welche Rasse können wir Portugiesen denn feiern? Die portugiesische Rasse, antwortete der Direktor, und, Pereira, Ihr Einwand scheint mir nicht gerechtfertigt. Wir sind Portugiesen, wir haben die Welt entdeckt, wir haben die größten Seefahrten der Welt unternommen und, als wir das im sechzehnten Jahrhundert getan haben, waren wir bereits Portugiesen, und wir sind es noch, und Sie werden das feiern¹²⁾.

Zum Zeitpunkt dieses Gesprächs wartet Monteiro Rossi, der von der PIDE, der portugiesischen Geheimpolizei während der Zeit des Faschismus, verfolgt wird, bereits in der Wohnung Pereiras, die er als Versteck benutzt. Noch am gleichen Abend erscheinen drei mit Pistolen bewaffnete Männer in Zivil in der Wohnung Pereiras, erzwingen sich Zugang und ermorden auf brutalste Weise den dreiundzwanzigjährigen Monteiro Rossi.

Pereira schreibt noch an diesem Abend, während der Tote in seiner Wohnung liegt, eine schreiende Anklage gegen das Regime das mit solchen eiskalten Morden das Volk zur Ruhe bringe. Er fordert die Regierung auf, darauf zu achten, daß solche Gewalttätigkeiten sich nicht breitmachen. Im gleichen Artikel nennt er die Namen von zwei der Mörder, beschreibt im Detail das *Abschlachten* von Monteiro Rossi und gibt die Adresse seiner Wohnung an. Am nächsten Tag bringt er selbst den Artikel zur Druckerei, wo der verantwortliche Faktor ihm zu verstehen gibt, bei einer solch heiklen Angelegenheit, in die die geheime Staatspolizei verwickelt sei, müsse er sich vergewissern, daß der Artikel keine Probleme bei der Zensur hervorriefe. Pereira erklärt, er werde eigens auf der Stelle die Sache klären und er wolle dazu den Obert Lourenço, den Chef der Zensur, der sein Freund sei, anrufen. Tatsächlich aber ruft er seinen Freund Dr. Cardoso an, mit dem er kurz vorher ausgemacht hat, er, Cardoso, solle Pereira zu Gefallen in einer dringenden Angelegenheit nur mit einem "ja" antworten, was Cardoso auch, nachdem der für den Druck Verantwortliche den Hörer erneut übernommen hat, tut. Der Artikel wird erscheinen; bevor die Folgen ihn errei-

chen, verläßt Pereira das Land¹³⁾.

In dem hier eingänglich zitierten Artikel berichtet Tabucchi, daß es jenem Journalisten, der dann zum Pereira wurde, als tatsächlichem und historischen Journalisten gelungen sei, dem Salazarregime einen Streich (eine *beffa*¹⁴⁾) zu spielen, was dann zur Ursache seines Exils wurde, und schließlich zum Kern des hier wiedergegebenen Romans von Tabucchi gestaltet wurde.

Wie in allen seinen bisherigen Romanen läßt Tabucchi auch diesmal seine Hauptfigur, Pereira, reisen, von Lissabon nach Coimbra, an die Küste, und ihn auf diesen Reisen Begegnungen machen. Diese Begegnungen, einerseits mit Figuren wie dem zum Faschismus tendierenden Professor in Coimbra, andererseits mit Figuren wie dem verständnisvollen Jesuiten oder mit dem in vielen Dingen wie er denkenden Dr. Cardoso und dann mit einer Figur wie der aus Deutschland kommenden und in Portugal Exil suchenden Jüdin, die er im Speisewagen von Coimbra nach Lissabon trifft (man fühlt sich hier an die Begegnung des Erzähler-Helden aus *Notturmo Indiano* mit dem jüdischen Arzt Peter Schlehmil im Zug nach Madras erinnert)¹⁵⁾ lassen auch Pereira einen Lernprozeß durchmachen, sein Horizont verschiebt sich (wobei man an Spino aus *Il Filo dell'Orizzonte* denken muß¹⁶⁾). Der Nachruf, den er auf Monteiro Rossi (dessen Tod und, mehr, die Darstellung davon übrigens auch sehr stark an den Tod des jungen · vermutlichen Revolutionärs wiederum aus *Il Filo dell'Orizzonte* erinnern¹⁷⁾) schreibt, ist ein sprechendes Zeugnis für das Ergebnis dieses Prozesses.

Auch das 'überraschende' Ende des Romans, also mit einer Pointe, kennt man bereits als ein Merkmal der Erzähltechnik von Tabucchi in seinen Erzählungen und Romanen. Aufmerksamkeit verdient dann das, was Tabucchi eine *beffa* nennt. Geht man von der italienischen Literatur aus, fällt einem hier zunächst vermutlich Boccaccio ein, in dessen *Decamerone* die Novellen, die mit einer *beffa* enden, ein eigenes Genre bilden¹⁸⁾. Der Professor und Kenner der portugiesischen Literatur Tabucchi mag hier aber auch an die Streiche der Picaro-Helden des gleichnamigen Romangenres gedacht haben, dessen Ursprünge in der Welt der Marranen und Neuchristen der iberischen Halbinsel zu suchen sind. Spätestens mit seinem letzten 'Streich' rückt auch Pereira in die Nähe dieser Helden, und aus dieser Perspektive scheint nun auch die Wahl seiner Übersetzungsvorlagen etwas "verständlicher". Seine Auswahl könnte aus der Perspektive eines Picarohelden als geschickte Camouflage und wenn auch zunächst nur unbewußt aufgesetzte Maske gedeutet werden, seine *beffa* als ein geradezu genialer Streich, der das Heuchlerische das sich demokratisch gebende aber eindeutig faschistische Vorgehen der Presse bloßstellt, und ihr die Maske abreist. Damit muß der Held zwar seine eigene Maske der Ambiguität, die er aber freilich nur aufgesetzt hat, um zu überleben und um hinter die Maske des Bösen blicken zu können, aufgeben. Es bleibt aber beeindruckend, wie er seine Haut zu retten weiß¹⁹⁾.

II

Wenn der Direktor und Vorgesetzte von Pereira in tautologi-

scher Weise "festhält", daß die Portugiesen schon im 16. Jahrhundert Portugiesen gewesen seien, wie sie es eben jetzt, zur Salazar-Zeit der dreißiger Jahre, seien, dann möchte er damit u. a. auch verdecken, was Tabucchi natürlich zur Sprache bringen will, nämlich daß sich die Portugiesen damals, zur Zeit der großen Seereisen, wie jetzt, im 20. Jahrhundert, auch aus jüdischen Portugiesen und zum Christentum bekehrten Juden (Neuchristen) zusammensetz(t)en.

Und dabei kann nicht genug betont werden, in welcher Weise diejenigen, die der Direktor vermutlich gerne ausschließen möchte, zur portugiesischen Geschichte, Kulturgeschichte, Wissenschaftsgeschichte und anderen Bereichen beitrugen, z.B. in auffälligerweise auch im 16. Jahrhundert. Dies wird noch einmal deutlicher, wirft man einen Blick auf das damalige Goa, das vizekönigliche Zentrum des von den Portugiesen invadierten und einem kolonisierenden Ausbeutungsprozeß unterworfenen damaligen Ostindien, das ist neben Goa vor allem der Süden der indischen Westküste, der heutige Bundesstaat Kerala. Jahrhunderte des geschichtlichen Schicksals Keralas, das 1947 aus den ehemaligen Reichen Cochin und Travancore hervorging²⁰⁾, faßt Pier Paolo Pasolini in seinem indischen Reisebuch präzise mit den Worten zusammen:

Die Hafenstädte von Kerala hatten die frühesten Kontakte mit Europa. Die ersten Christen, die der heilige Thomas hier bekehrt haben soll, sind so alt wie die Christen Europas. Die Araber, die Portugiesen, die Holländer fühlten sich hier wie zuhause (indem sie massakrierten, ausbeuteten und konvertierten)²¹⁾.

Dieses Zitat zum Anlaß nehmend möchte ich unbedingt, bevor ich zu einigen Figuren übergehe, die wie Pereira, allerdings lange vor ihm Portugal schließlich verließen, hier exkurshaft auf den Aspekt der Rasse, den der Direktor der *Lisboa* in einen Zusammenhang mit den sogenannten portugiesischen 'Entdeckungen' und Camões nennt, eingehen, das heißt auch auf die ebenfalls ausgegrenzten 'Anderen' nichteuropäischen Opfer der portugiesischen Kolonisation (nachdem ich im Vorjahr bereits auf die Rolle intellektueller Marranen in Goa hingewiesen habe).

Es ist wohl zugleich eine geistesgeschichtliche Ironie aber wohl auch eine Selbstverständlichkeit, daß im 19. Jahrhundert, zu einem Zeitpunkt, zu dem der europäische Imperialismus und Kolonialismus einen neuen Höhepunkt erreichte, in einer Oper mit dem Titel *L'Africaine*²²⁾ von Giacomo Meyerbeer, auf der Grundlage eines Texts von Eugène Scribe, die Haltung der Portugiesen, Europäer, im 16. Jahrhundert dramatisiert wird und zwar in einer Weise, daß sie sich aus unserer heutigen Sicht selbst desavouiert.

Ein Eingehen auf diesen Text ist hier auch deshalb von Interesse, als sich das Libretto auf Camões' Epos *Os Lusíadas*²³⁾ stützt. Der Inhalt läßt sich kurz wie folgt zusammenfassen. Im ersten Akt hört man vom Untergang der portugiesischen Flotte am Kap der Stürme bzw. der Guten Hoffnung, und während sich nun eine Gruppe von Mitgliedern des königlichen Rats um den Großinquisitor gegen eine Fortsetzung der Seefahrten ausspricht, setzt sich eine Gruppe jüngerer Ratsmitglieder dafür ein. Die Situation spitzt sich zu, als der totgeglaubte Vasco da Gama als einziger lebend zurückkehrt und

darum bittet, erneut ein Schiff zu erhalten. Seine als aufsässig empfundene Rede bringt ihn ins Gefängnis der Inquisition. Ein nicht nur politisches Interesse hat daran vor allem Don Pedro, der Ratsvorsitzende, der Ines, die Tochter des Admirals Don Diego heiraten will, die jedoch Vasco liebt, wie dieser auch seinerseits Ines²⁴⁾.

Im zweiten Akt trifft man Vasco mit den beiden Sklaven Selica und Nelusco, die er aus Indien mitbrachte, im Kerker. Man erfährt, daß Selica Vasco liebt, und daß Ines sich inzwischen Don Pedro versprochen hat, um so Vascos Freiheit erbitten zu können. Vasco, der befürchtet, Ines habe ihn verlassen, da sie vermute, daß auch er Selica liebe, verkauft diese an Ines und Nelusco als Piloten an Dom Pedro. Nelusco ist entschlossen, Dom Pedro in den Untergang zu führen.

Don Pedro fährt, im dritten Akt, mit Ines vor dem Kap der Stürme, und während Nelusco der Mannschaft von der Bedrohung durch den Gott des Kaps Adamastor²⁵⁾ erzählt, zieht ein Unwetter auf. Nun erscheint auch Vasco, der seinerseits Don Pedro, Ines zuliebe, retten möchte. Als es zum Streit kommt, soll Vasco sterben, was allerdings durch den losbrechenden Sturm verhindert wird. Das gegen eine Klippe geworfene Schiff wird von Indern gestürmt, alle, außer den Frauen und Vasco, werden getötet.

Im vierten Akt, der vom Aufbau proportional eine Umkehrung der Situation des zweiten Akts ist, soll Vasco also wieder einmal sterben, wobei nun Selica zu seiner Rettung eitrifft, wozu sie anders als Ines Vasco selbst als Gatten erklärt. Nun gesteht ihr auch Vasco seine Liebe und verspricht ihr Treue. Kaum aber ist

die Heirat nach *brahmanischem* Ritus vollzogen, vernimmt er Ines' Stimme.

Im fünften Akt gibt Ines Selica zu verstehen, daß Vasco gewillt sei, seinen Eheeid zu halten und daß sie, Ines, ihn nicht wiedersehen werde. Selica aber weiß, daß Vasco im Herzen immer Selica lieben wird. Sie läßt beide nach Europa zurückreisen, sie nimmt sich verzweifelt das Leben; als letzte Worte bestimmt ihr das Libretto " das ist höchstes Glück!". Nelusco folgt seiner Königin in den Tod.

Die hier skizzierte Handlung läßt sich geistesgeschichtlich zunächst leicht vor dem Hintergrund des expandierenden europäischen Imperialismus und des mit diesem einhergehenden Exotismus einordnen; man muß natürlich sofort an *Madame Chrysanthème* von Pierre Loti und an die spätere *Madame Butterfly* von Puccini denken²⁶⁾. Dabei stößt einem der verlogene Schluß der Oper auf, an dem der Chor zum Tod Selicas und Neluscos singt: "In der Liebe ew'gem Reich/ Sind alle, alle gleich!"²⁷⁾; denn gleich sind hier nur die Weißen, und wie Sanjay Subrahmanyam schreibt: "despite all romantic yearnings to the contrary, East and West are destined never to make a happy marriage; Vasco must find his true love with Ines".²⁸⁾

Geht man vom Text des Libretto aus, dann darf man sagen, daß der europäische Kolonialismus und der koloniale Anspruch im 19. Jahrhundert noch einmal schamloser geworden sind, denn während man im 16. noch bemüht war, Ausbeutung und Unterjochung mit dem Mantel der Mission zu verdecken, wird davon hier ganz offen

gesprochen oder besser gesagt gesungen. Don Pedro spricht von Don Manuels Bestreben, "neues Land (zu) erwerben ... Das ew'gen Ruhm ihm sichert"²⁹⁾, was Vasco gleich darauf noch eindeutiger macht mit den Worten:

Ihr beherrscht ganz allein den Handel und die Meere,
Und euch gehört die neue Welt,
Reichtum und Macht nur euch auf ew'ge Zeit!³⁰⁾

Am Ende des ersten Akts möchte der königliche Rat von Nelusco und Selica erfahren, wo ihre Heimat liege. Nelusco beschwört Selica, darauf nicht zu antworten und weist die Fragenden zurecht, es interessiere sie doch wohl nicht, woher ein Sklave gekommen sei: "Was kümmert's also Euch, woher ein Mensch gekommen,/ den einzig Ihr habt als Lasttier genommen!"³¹⁾ Dies darf aber auf keinen Fall als ein Ansatz zur Kritik an der europäischen Haltung seitens des Libreltisten oder Komponisten verstanden werden; denn, wie auch oben schon erwähnt, wird Nelusco später als Verräter an den Europäern dargestellt und als eine Figur, die aus ihrem Haß gegen die Christen keinen Hehl macht³²⁾. (Nelusco wird hier übrigens Rolle und Funktion von Bacchus, der die Portugiesen als falscher Priester in Moçambique ins Verderben bringen will, aus dem Epos von Camões zugeschrieben³³⁾.)

Eine besondere Note erhält der europäische Kolonialismus in der Darstellung auch dieses Librettos noch durch den Anspruch, daß Selica Vasco da Gama liebe, einen Anspruch, den der bereits zitierte Sanjay Subrahmanyam kommentiert: "Tragic though the end

is for the African Queen (L'Africaine) Selica, the optimistic celebration of Europeans' exploration of a world that had been to them, hitherto, unknown, remains essentially intact."³⁴⁾ Die Selbstverständlichkeit solcher Vereinnahmung bringt Vasco da Gama in seiner Arie zu Beginn des vierten Aktes zu ihrem höchsten Ausdruck. Nachdem er trotz Intrigen, aber nachdem ihm Selica dazu im Kerker einen entscheidenden Wink auf der Landkarte gegeben hat, in Indien angekommen ist, erstarrt er geradezu angesichts der Schönheit des Landes: dennoch oder deshalb singt er dann aber sogleich:

Land so wunderbar!

Gärten reich und schön!

Tempel so voll Glanz,

Seid begrüßt!

O Paradies, das mir zum Ruhme werde,

Himmel so rein, Himmel so blau,

Bezaubernde Schau!

Dank, daß ich fand dich, neue Erde,

Schatz, den nun empfängt das Vaterland.

Für uns diese fruchtbaren Felder,

Dies Eden, dem keines gleich !

Du, an Schätzen, ach! an Wundern so reich,

O neue Welt, ich dich, o sei nun mein!³⁵⁾

Wie man weiß landete Vasco in Calicut, das eben im Gebit des heutigen Staates Kerala liegt. Den in der Tat überwältigenden Reichtum der Natur dieser Region beschreibt die genau aus Kerala stammende

Arundhati Roy in ihrem neulich erschienen Roman *The God of Small Things*, indem sie eine allerdings gründliche Abrechnung mit der für Land und Leute schicksalhaften Begegnung mit dem Christentum - in ihrem Roman vor allem in Gestalt der syrisch orthodoxen Kirche -, mit portugiesischer und englischer Kolonisierung, der die Leute verdarb und zu *Anglophilen* machte, und mit dem Kommunismus, der in diesem Roman u.a. auch als eine bloße Variante des Christentums, dargestellt wird, wozu sich A. Roy Sicht und Illusionen der sich ihm Anschließenden aus als gering angesehenen Kasten zu eigen macht, vornimmt, in bewußt zweideutig gewähltem Bild mit dem alles einnehmenden Mosunklima:

Anfang Juni setzt dann der Südwestmonsun ein, und es folgen drei Monate voll Wind und Wasser, unterbrochen von kurzen Intervallen grellen glitzernden Sonnenlichts, das sich begeisterte Kinder schnappen, um damit zu spielen. Die Landschaft: wird schamlos grün. Grenzmarkierungen verwischen, wenn Tapiokazäune Wurzeln schlagen und Blüten treiben. Ziegelmauern werden moosgrün. Pfeffersträucher winden sich an Strommasten empor. Rabiater Kriechpflanzen sprengen den Lateritboden und schlängeln sich über die überschwemmten Straßen. Boote schippen durch die Basare. Und in den Pfützen, die die Schlaglöcher in den großen Landstraßen ausfüllen, tauchen kleine Fische auf.³⁶⁾

Arundhati Roy möchte, so scheint es mir, mit dieser Beschreibung, die alles der Natur einschließlich sich selbst überläßt, um zu ihrer eigenen Identität zurückzufinden, auch etwas rückgängig ma-

chen, was Scribe/Meyerbeer Vasco da Gama haben vereinnehmen lassen.

Ich kann an dieser Stelle nur nebenbei darauf eingehen, daß und wie in der gegenwärtigen Literatur aus den Ländern, die portugiesischer und/oder englischer Kolonisierung ausgesetzt waren, die ihnen zugefügten Traumata behandelt werden. Das Motiv der verlorenen Identität, die zur Sprache zurückfinden muß, mit den dabei verbundenen Problemen macht der südafrikanische Autore Coetzee überhaupt zum Thema seines Romans *Foe*.³⁷⁾

Dort gelangt die Engländerin Susan Barton, Opfer noch eines weiteren Schiffbruchs, auf die Insel von (Robinson) Crusoe und Friday. Sie wird weniger oder mehr gegen ihren Willen Robinson's Frau. Nachdem dieser verstorben, gelingt es ihr mit Friday nach London zurückzukehren, wo sie dem Schriftsteller Foe, was natürlich die Abkürzung von Daniel Defoe ist, ihr Leben erzählt. Dabei gibt es ein Problem, Friday hat keine Zunge. Auch der Leser wird nie mit Bestimmtheit erfahren, wer ihm die Zunge hinausschnitt, ob dies bereits bei seinem Stamm als Bestrafung für ein Vergehen welcher Art auch immer geschah, oder ob es die (Un)Tat von Robinson war. Diesen Schwierigkeiten zum Trotz versucht der Romandiskurs, Friday zur Sprache finden zu lassen.³⁸⁾

Die bei Coetzee zumindest als von den Kolonisatoren herausgeschnitten suggerierte Zunge als am eigenständigen Sprechen verhandeltes Organ und damit als verhinderte Sprache, findet sich bei Arundhati Roy im Motiv der Paravans wieder, die "mit einem Besen in der Hand rückwärts kriechen und ihre Spuren verwischen mußten,

damit, Brahmanen und syrische Christen nicht zufällig auf den Fußabdruck eines Paravans traten und sich verunreinigten”³⁹⁾. An anderen Stellen des Romans erscheint das Motiv des mit dem Besen Kehrens noch deutlicher als ein diktiertes Auswischen der Spuren der eigenen Geschichte.

Die Problematik einer auch hier angedeuteten indisch-christlichen Identität wird von A. Roy wiederholt aufgenommen. Von den Paravans, die zur Zeit der englischen Kolonisation christlich wurden, um der Unberührbarkeit zu entgehen, heißt es sie seien “vom Regen in die Traufe gekommen”, da man ihnen nicht nur eigene Kirchen, Gottesdienste und Priester zuerteilte, sondern auch einen eigenen “Pariabischof”⁴⁰⁾.

Die gesellschaftliche Rolle der seit vielen Jahrhunderten vor portugiesischer, holländischer und englischer Kolonisierung in Indien ansässigen syrischen Christen erscheint ebenfalls in zweideutigem Licht. Einerseits beobachtet man um Roman, wie sie sich in überheblicher Weise von den andern Indern absondern, zugleich aber sieht man auch sie selbst als Kolonisierte, z.B. nämlich in der Episode mit der in ihrer Jugend in den jungen Pater Mulligan verliebten Baby Kochamma, in der die Faszination am nicht-Indischen ironisiert wird. (Pater Mulligan, der später über seiner philologischen Neugier am Hinduismus schließlich seinen Glauben aufgibt und in einem hinduistischen Kloster seine Tage beschließt, ist übrigens, zunächst motivisch verwandt, dann ein sympatisches Gegenstück zu dem jungen anglikanischen Priester Oliver D’Eath aus Salman Rushdie’s *The Moor’s Last Sigh*⁴¹⁾.)

Der Schwager von Baby Kochamma, Pappachi, der der Vater von Ammu, die die Hauptperson von Roy's Roman ist, war jahrzehntelang ein Entomologe der britischen Kolonialverwaltung. Vor allem auch ihm wird ihm Roman die Kooperation mit den Briten vorgeworfen. Ammu sagt an einer Stelle, er sei "ein unverbesserlicher britischer CCP gewesen", zur Erläuterung erfährt man, daß dies "die Abkürzung von chhi-chhi poach (war) und in Hindi Scheißewischer (bedeutete)"⁴². Chacko ihr Bruder korrigiert sie daraufhin und belehrt seine Nichte und seinen Neffen, "der korrekte Ausdruck für Leute wie Pappachi sei 'anglophil'. Selbstkritisch fährt er wenig später fort, daß die Inder dazu gebracht worden seien, ihre "Eroberer anzubeten und (sich) selbst zu verachten, woraufhin ihm Ammu vorwirft "Unsere Eroberer zu heiraten trifft es besser"⁴³; denn Chacko ist mit einer Engländerin Margaret Kochamma verheiratet. Besser, er war es, und er war es nur sehr kurz. Denn noch während sie mit seiner Tochter schwanger war, hatte Margaret einen andern Mann, den Engländer Joe, kennengelernt und geheiratet.

In dem wohltuend aggressiven Roman von A. Roy bekommt Chakko so eine Rolle zugeschrieben, die man im vorliegenden Zusammenhang als ein männliches Pendant zur Selica in Meyerbeers Oper zu interpretieren versucht sein möchte, wenn er wiederholt, zur Qual seiner Mutter, die sich durch Margaret's Verhalten verletzt fühlt, bemerkt: "Sie hat mich für einen besseren Mann verlassen". Nach dem vorstehenden Exkurs zur Mißachtung der Identität der Kolonisierten durch die europäischen Kolonisatoren und zum Bemühen der ersteren, diese heute wiederzufinden, kehre ich zurück

zu europäischen Figuren, Persönlichkeiten, die eben in Indien eine neue Identität für ihre in vielen Fällen vor dem Zugriff der Inquisition gerettete Haut zu finden bemüht waren⁴⁴⁾.

III

In der Mitte des 16. Jahrhunderts findet man in Goa, das 1510 von den Portugiesen invadiert und eingenommen wurde, wie oben bereits angedeutet, einen guten Teil derjenigen Autoren, die heute die dem 16. Jahrhundert gewidmeten Seiten einer portugiesischen Literaturgeschichte ausmachen, wieder. Da ist Fernão Lopes de Castanheda, Garcia da Orta, Luis de Camões, Fernão Mendes Pinto, Luis Frois und später Diogo de Couto⁴⁵⁾. Alle, einschließlich des, zum Beispiel vom Direktor der Zeitung *Lisboa* als Nationaldichter vereingenommenen Luis de Camões, sind in gewisser Weise gegen den Strom ihrer Zeit geschwommen. Am auffallendsten geschah dies jedoch im Leben und Werk der jeweils aus neuchristlicher Familie stammenden Autoren Garcia da Orta⁴⁶⁾ und Fernão Mendes Pinto⁴⁷⁾, die den jüngeren Luis Frois⁴⁸⁾, mag dieser nun auch selbst neuchristlicher Herkunft sein oder nicht, in entscheidender Weise beeinflussen sollten.

Dem Arzt, Philosophen, nebenbei auch Juwelenhändler, und Autoren der *Colóquios das Drogas e Simples da India* Garcia da Orta und dem Kaufmann und späteren Romanautor der *Peregrinação* Fernão Mendes Pinto wie auch dem Missionar und Schriftsteller, unter anderem von mehr als zehn sehr ausführlichen Briefen aus Indien, Luis Frois verdanken wir vielleicht drei der wertvollsten damaligen

Zeugnisse aus Goa. Ihre Texte sind vor allem wertvoll, weil sie anders und mehr und besser als alle anderen Texte der damaligen Zeit die Rolle der portugiesischen Invasoren, die sich aus Soldaten, Kaufleuten und Missionaren zusammensetzten, im Kontext mit dem Leben und der Kultur der kolonisierten, ausgebeuteten und missionierten Opfer darstellen. Und damit machen auch sie die Identität der Portugiesen zu einem ihrer Themen.

Vor diesem Hintergrund möchte ich vor allem von der Rolle des Helden und anderer Figuren niederer Herkunft in dem Picaroroman von Fernão Mendes Pinto, von dem bereits in den vorangehenden Beiträgen die Rede war, ausgehen. Die niedere Stellung ermöglicht dem Autoren/Erzähler Pinto nicht nur, dieser/n Figur/en die dem Picaro eigene Froschperspektive zum Zweck der sich damit verdeckt halten könnenden Kritik zu verleihen, sie schafft in viel weiterem Sinne Spielraum, um das Problem der Identität zu präsentieren⁴⁹⁾. In diesem Zusammenhang möchte ich insbesondere auf ein wahrscheinlich historisches Vorbild für den Picarohelden in Pintos Roman hinweisen, nämlich auf den Fall von Diogo Gomes.

Dessen geradezu romanhaftes eindrucksvolles Schicksal schildert Ana Cannas da Cunha in seinem Buch über die entscheidenden Jahre der Entstehung und Etablierung der Inquisition in Goa 1536-1560⁵⁰⁾. Im folgenden gebe ich, unter Hinzuziehung einiger ergänzender Dokumente, seine Darstellung wieder.

Der 'Held', dessen Lebensweg da Cunha verfolgt hat, heißt also Diogo Gomes und ist Sohn der neuchristlichen Gabriel Gomes und

Isabel de Caceres. Seine Frau Catarina Nunes ihrerseits war Tochter von Simão Fernandes und Clara Rodrigues. Simão Fernandes, somit der Schwiegervater von Diogo Gomes, war mit zwei Jahren christlich getauft worden, als seine Eltern (Manuel de Castro und Leonor Dias) 1497 zum Christentum konvertierten⁵¹⁾.

Simão Fernandes, so da Cunha, war ein wirtschaftlich bedeutender Kaufmann und besaß gesellschaftliches Ansehen. Darüberhinaus war er auch in zwei Bruderschaften tätig. Nichtsdestoweniger geriet er in 1541 in ernsthafte Schwierigkeiten mit der Inquisition. Nach etwa dreijährigem Prozeß schwor er 1544 in einem Autodafé ab und wurde mit der Kirche, wie es in den offiziellen Akten der katholischen Kirche so oft und so schön heuchlerisch heißt, 'wiederversöhnt'⁵²⁾.

Das Verfahren gegen dessen Schwiegervater, so vermutet da Cunha, mag Anlaß dafür gewesen sein, daß Diogo Gomes um 1544-45 seine Familie, Frau und Tochter und Schwiegereltern dazu bewegte, das Land zu verlassen. Er selbst reiste 1545 aus seinem Geburtsort Santa Marinha ab, zunächst bis Flandern.

Diese erste Station wird auch verständlich, wenn man bedenkt, daß Antwerpen zu jenem Zeitpunkt noch, nämlich bis etwa zur Belagerung und Einnahme durch die spanischen Truppen unter Alessandro Farnese, Herzog von Parma, 1585 eines der bedeutendsten Handelszentren in Mitteleuropa war und ebenfalls als Empore für den Handel des am Rande Europas liegenden Portugal, Lissabon, mit Europa diente. In Antwerpen befand sich eine etwa einhundertfünfzig Personen umfassende portugiesische Gemeinde, die sich zwei-

felsohne vor allem aus Juden und Neuchristen zusammengesetzt haben muß⁵³⁾.

Über Italien, so Cunhas weiter, gelangte Diogo Gomes dann nach Saloniki, wo er sich um 1547-48 aufhielt. Dort bekehrte er sich (zurück) zum Judentum, ließ sich beschneiden, heiratete nach jüdischem Ritus die verwitwete D. Estrela spanischer Herkunft, nahm den Namen Jacob Beirute an (er war zugleich als Jacob de Turquia bekannt) und trug nun ein bis zum Boden reichendes Gewand, wie es der Landesart entsprach⁵⁴⁾.

Bereits zu diesem Zeitpunkt gedachte er, so weiterhin da Cunha, nach Indien weiterzureisen. Ein erster Reiseversuch brachte ihn bis Konstantinopel und Kairo, von wo er allerdings noch einmal nach Konstantinopel zurückkehrte. Ein zweiter Aufbruch zur Reise nach Indien brachte ihn bis Damaskus und von dort nach Alepo. Dort befand sich eine große jüdische Gemeinde mit langer Tradition. Mitglieder dieser Gemeinde bewegten ihn dazu, seiner Frau vor der 'allzu unsicheren' weiteren Reise eine Scheidungsurkunde auszustellen⁵⁵⁾.

Jacobe Beirute oder da Turquia, Diogo Gomes reiste nun nach Baçorá, wo er mit anderen zum Judentum rekonvertierten Portugiesen in Kontakt trat. Mit zweien aus dieser Personengruppe setzte Diogo Gomes seinen Weg fort und kam nach Ormuz, wo sie wiederum im Haus eines portugiesischen Juden Unterkunft fanden. Schließlich reiste Diogo Gomes alleine weiter und gelangte über Chaul 1550 nach Baçaim⁵⁶⁾.

Im Haus des dortigen portugiesischen Kapitäns Francisco

Barreto trat Diogo Gomes in jüdischer Kleidung auf, erklärte, er sei türkischer Herkunft, ließ sich aber zu Bemerkungen hinreißen wie, die Frauen in der Türkei hätten nicht so "furchtbare" Gesichter wie die in Portugal, woran man seine portugiesische Herkunft erkannt haben soll⁵⁷⁾. Darauf, so da Cunha an dieser Stelle seiner Schilderung, bedrängte ihn der Kapitän, zum Christentum zurückzukehren.

Auch dieser Schritt noch einmal zurück gelang. Der Rektor des Sankt Paul Kollegs am Ort nahm ihm die Beichte ab, verordnete Besuche sämtlicher Kirchen in Baçaim unter Geißelung und nahm Diogo Gomes gegen ein *Miserere Mei* erneut in die Kirche auf⁵⁸⁾. Und nun trug Diogo Gomes wieder seinen ursprünglichen Namen und noch einmal *christliche*, sprich portugiesische, Kleidung, während er seine nicht rückgänglich zu machende Beschneidung als eine türkische Zwangsmaßnahme darstellte. Den Rat, in Indien zum Christentum zurückzukehren, hatte ihm zuvor bereits der aus Vila Viçosa stammende und vermutlich ebenfalls zum Judentum rekonvertierte M.e Nuno in Baçora gegeben, mit dessen Sohn Afonso da Silveira oder Josire (ein zweiter Begleiter war Isaque Jasi oder Jabosi, vgl.o.), er zunächst gemeinsam von dort aufgebrochen war. Dieser Rat, so meine ich, gibt einen Hinweis auf die sich zuspitzende Lage für die Neuchristen bis hin nach Indien und die Etablierung der Inquisition auch in Indien bereits zu diesem Zeitpunkt⁵⁹⁾.

Diogo Gomes blieb zunächst im Haus von Francisco Barreto in Baçaim und begleitete diesen, der das Amt eines Gouverneurs erhalten hatte, nach Goa. Handel treibend kam er auch bis Cochín, wo er mit Juden in Kontakt trat; wie es scheint, so deutet da Cunha

an, in einer Weise, die seine Glaubenshaltung nicht eindeutig (habe) erkennen lasse(n)⁶⁰⁾.

Als er 1559 von einer Reise nach China zurückkehrte, ließ ihn die Inquisition von Goa verhaften, und noch im selben Jahr wurde er von derselben verurteilt und verbrannt⁶¹⁾. Wie es scheint, war ihm, nach dem Zwischenfall in Baçaim von 1550, ein zweites Mal, und nun auf tödliche Weise, das Netz der im Nahen Osten, Indien und Asien tätigen und argwöhnisch und eifersüchtig die Aktivitäten von Neuchristen überwachenden Portugiesen zum Verhängnis geworden, an dessen Fäden Reste z.B. seiner verschiedenen über Namen, Kleidungen, Sitten angenommenen Identitäten, die sich ihm bei den jeweiligen Begegnungen mit Juden und Christen aufzwangen, unauswischbar, hängengeblieben waren. Unter anderem, so vermutet da Cunha, scheint seine Ermordung aufgrund der Beschuldigung des Judaisierens durch Afonso da Silveira, der hier bereits durch den Aufbruch mit Diogo Gomes von Baçora bekannt ist, geschehen zu sein, wodurch dessen Rolle und Identität auch wiederum problematisch wird, worauf hier allerdings nicht eingegangen werden kann⁶²⁾.

IV

Als Sohn neuchristlicher Eltern also ursprünglich jüdischer Herkunft, die er auch als Christ nie vergessen sollte, erneut zum Judentum, dann wieder zum Christentum wechselnd und endlich zu beiden Seiten Kontakte aufnehmend hat Diogo Gomes, soweit bekannt, zumindest fünfmal seine Religion gewechselt und dabei offensichtlich versucht, hinsichtlich Namen, Kleidung und bis zur Haut, auch seine

weitere Identität damit in Übereinstimmung zu bringen.

Nimmt man die zahlreichen Reisen von Europa zum vorderen und hinteren Orient hinzu, dann möchte man meinen, sein Lebenslauf sei ein etwas ausgeschmückter Reisebericht mit einer Tendenz zum Reiseroman. Diogo Gomes vermöchte bei einer solchen Vorstellung zum interessanten Abenteurer geraten. Doch bedarf es wohl keiner Erläuterung, daß Diogo Gomes stets nur in der Rolle eines Opfers handelte, und daß alle Wechsel nur der Rettung seiner Haut dienten.

Man kommt seinem Charakter etwas näher, ersetzt man den Begriff des Abenteurers durch den des Picaro, und zwar des Picaro, der sich in der Regel ebenfalls in der Rolle des Opfers oder zumindest des Underdogs befindet. Dabei denke ich hier natürlich zuallererst an jenen Erzähler, der zugleich Hauptfigur im Roman *Peregrinação* von Fernão Mendes Pinto ist, von dem bereits in meinen Beiträgen der beiden Vorjahren die Rede war, und für den Diogo Gomes, wie mir scheint, wohl ein unmittelbares Vorbild gewesen sein muß⁶³⁾.

Der Zeitraum, 1545-1559, in welchem Diogo Gomes im damals sogenannten östlichen Indien (worunter damaligen eigenwilligen europäischen Vorstellungen zufolge das Gebiet von der Ostafrikanischen Küste bis nach Ostasien zu verstehen ist) reiste, überschneidet sich über Jahre mit dem des Autors der *Peregrinação*, nämlich 1537-1558. Dabei wird es mehr als nur einfach möglich, daß die beiden sich, vielleicht wiederholt, begegnet sind. Diese Feststellung

wie auch die sich daran anschließenden Überlegungen brauchen in keinem Widerspruch zu dem bereits postulierten absoluten literarischen bzw. romanhaften Charakter der *Peregrinação* gesehen werden, und aufzuzeigen sind vielmehr folgende Punkte.

Der Fall von Diogo Gomes kann als Vorbild und Quelle für so manches Einzelschicksal wie auch für das den Gesamtverlauf des Romans bestimmende Geschick des Helden/Erzählers betrachtet werden. Dies sollte aber eben weniger als ein Beleg für die Historizität der Geschehnisse in der *Peregrinação* gewertet und vielmehr als Hintergrund, aus/vor dem sich das geistesgeschichtliche 'Abenteuer' (in der *Peregrinação* herleiten läßt. Ganz konkrete Vergleichspunkte in den Erlebnissen und Geschicken von Diogo Gomes und des Helden bei Pinto lassen sehr deutlich werden, wie Pinto das Schicksal von Diogo Gomes literarisch verarbeitet und für seine Aussage zu nutzen verstanden hat. Ein Vergleich mit einem an dieser Stelle einzubringenden dritten Text, dem literarisch ambitionierten und literarischen Traditionen folgenden Reisebericht von Pantaleão D'Aveiro⁶⁴), kann deutlich machen, wie die Begegnungen mit Menschen anderer Kulturen und Lebenskreise, die im Leben von allen drei hier angesprochenen 'Helden' zentral sind, mit der Realität (d.i. bei D. Gomes) kontrastiert, einmal, d.i. bei P.D'Aveiro, zur Affirmation des europäischen Standpunkts und Denkens dienen können, ein anderes Mal, d.i. bei F.M. Pinto, zur Unterminierung derselben verarbeitet werden können.

Wie bereits angedeutet ist das Schicksal des Erzähler-Picaro-

helden bei Pinto im ersten Kapitel seines Romans überaus verschlüsselt wiedergegeben. Der Onkel hat ihn in eine Stellung in Diensten einer Dame von Stand gebracht, aber, so erfährt man dort, die Dinge entwickelten sich in der Folge nicht wie man erwünscht hatte, und, so fährt der Erzähler fort, "mir widerfuhr etwas, das mein Leben in solche Gefahr brachte, so daß ich mich, um mich retten zu können, gezwungen sah, noch in derselben Stunde das Haus zu verlassen, um mit der größten Eile zu fliehen."⁶⁵⁾ Der wahre Grund wird nicht genannt, aber man mag sich eine Bedrängnis, wie sich die Familie von Diogo Gomes einer ausgesetzt sah, vorstellen; v.a. auch, wenn man sich an das Massaker an Juden und Neuchristen in Lissabon vom April 1506 erinnert.

Im östlichen Indien trifft der Erzähler/ Held, wie auch bereits angedeutet, wiederholt auf zum Islam Bekehrte, die sich nicht zum Christentum zurückbekehren wollen. Einige von ihnen ziehen es gar vor, sich umbringen zu lassen, als daß sie diesen Schritt zurücktun. Eine solche Darstellung dieser Figuren braucht aber überhaupt nicht als Kritik am Handeln zum Beispiel eines Diogo Gomes gelesen werden; vielmehr kann und sollte man darin eine literarische Verarbeitung der verzweifelten Lage und Handlungsweise derer, denen und das ist meist vor allem christlicherseits keine wirkliche Identität zugebilligt wird, sehen.

Die heuchlerische Prozession, von der der Leser Zeuge wird, als die Portugiesen den Piraten A. de Faria zur Verblüffung der Chinesen feiern⁶⁶⁾, oder die Prozession, inszeniert aus der nicht abstellbaren Händlermentalität entspringenden Erwartung auf schnellen

Gewinn in Japan als Gottes Gegenleistung dafür etwas später mag man als Zerrspiegel für die Inszenierung der Wiederbekehrung von Diogo Gomes in Baçaim betrachten⁶⁷⁾.

Die hier vorgeschlagene Interpretation bzw. Hilfe zur Interpretation der *Peregrinação* braucht und darf ebenfalls nicht als ein Widerspruch zum rein literarischen Charakter der *Peregrinação* verstanden werden. Wenn dort, begonnen mit dem überlangen Titel, in dem von den mehrfachen Versklavungen etc., die auch mit jeweiligem Identitätswechsel verbunden sind, die Rede ist, wenn sich im Text jede Menge an konkreten Beispiele für Parallelen zwischen dem Schicksal des Helden des Romans und zum Beispiel von Diogo Gomes aufzeigen lassen, dann heißt das nicht einfach, das Pinto diesen Fall verwendet hat, daß er also *nur* in direkter Weise Wirklichkeit widergebe. Vielmehr liegt bei Pinto also wirklich literarische Interpretation des Schicksals von Diogo Gomes' vor. Pinto läßt zu diesem Zweck die Geschehnisse des Romans in exotischer Weise verfremdet verfremdend die damalige Wirklichkeit widerspiegeln.

Die Figur von Diogo Gomes erscheint bei Pinto natürlich nicht unter diesem Namen und nicht einmal sein Schicksal wird in kohärenter Folge geschildert. Man muß es sich aus verschiedenen Episoden zusammensetzen. Im Jahr 1546, so der Erzähler bei Pinto, habe er mit andern Portugiesen auf der Seite des Königs von Sunda gekämpft. Dieser habe eines Nachts neun Gefangene machen lassen, von denen er acht gleich habe töten lassen. Der neunte sei ein Portugiese gewesen. Von diesem erfahren wir hier etwa. "Da er glaubte, daß er freigelassen würde, wenn er bekennen würde, wer

er sei, schrie bei der ersten Folterung, er sei Portugiese...". Daraufhin freigelassen, bekennt er den dort anwesenden Portugiesen gegenüber, er stamme aus Penamacor (einem an der spanischen Grenze gelegenen Ort Portugals), sein Name sei Nuno Rodrigues Taborda, und er sei im Jahr 1513 nach Indien gekommen⁶⁸⁾. Er nennt verschiedene Schlachten, an denen er teilgenommen habe, und erzählt weiter, er sei vor dreiundzwanzig Jahren an diesem Ort, an dem man sich nun befinde, gestrandet. Er setzt seinen Bericht dann folgendermaßen fort:

And would to God our Lord I had died before, for though these heathens tried many times to convince me to follow their faith, for a long time I refused. But since the flesh is weak, and my hunger was great, and my poverty even greater, and all hope of freedom lost, the passage of time and my sins made me give in to their pleas, as a result of which the father of the present king always favored me. Then, yesterday, because they sent someone to the village where I lived, asking me to come and cure two of the most important noblemen in the land, it was God's will that I should be captured by these dogs, making of me worse than a dog; and for this, may the Lord be blessed forevermore.⁶⁹⁾

Als die erstaunten Portugiesen ihn nun fragen, ob er ihnen nach Sunda folgen würde, um darauf nach Malacca zu gelangen, wo er seine Tage als Christ beschließen könne, erwidert er, er habe sich nie Anderes gewünscht. Man habe ihm nun, so heißt es weiter bei Pinto, einem Christen angemessene Kleidung verschafft, und der

Mann sei bis zum Ende der Belagerung bei ihnen geblieben⁷⁰⁾.

Interessanterweise erfährt man zunächst nichts darüber, was aus diesem Mann danach denn tatsächlich wurde. Nachdem man sein eigenes Bekenntnis vernommen hat, kann man sich sehr wohl vorstellen, daß er erneut 'schwach im Fleisch werden würde' und auch ein erneutes Mal für seine Freiheit, in der er doch unter anderem, wie es scheint, jahrelang als Buddhist und als angesehener Arzt arbeitete, vom Christentum wegwechseln würde⁷¹⁾. Die Tatsache, daß er als Arzt tätig ist, könnte übrigens ein von Pinto bewußt eingebrachter Hinweis darauf sein, daß auch er tatsächlich einer der zahlreichen in Ostindien als Arzt tätigen Neuchristen war, was seinen ersten Jahre zurückliegenden Wechsel vom Christentum dann in der Tat in die Nähe des Falls von Diogo Gomes rücken würde. Rebecca Catz deutet allerdings die Möglichkeit an, daß es sich bei einem ein Jahr nach diesen Ereignissen in Malacca als Christ verstorbenen Mann um eben Nuno Rodrigues Taborda handeln könnte⁷²⁾.

Daß eine Rückkehr zum Christentum nicht stattfand läßt sich in anderen Fällen mit größerer Sicherheit behaupten, so bei Coje Geinal, der als Waffenschmied und 'abgefallender Christ' in den Diensten des Königs von Demak steht. Dieser, so Pinto, sei ein Mann aus der Algarve, dessen christlichen Namen er aber verschweigen möchte, da er aus einer angesehenen und nicht gering stehenden Familie stamme⁷³⁾. In den Diensten desselben Königs steht ein weiterer ehemaliger Christ, der nun als eine Art Chefindgenieur die Portugiesen mit ausgefeilten Waffen bekämpft⁷⁴⁾. Über das weitere Schicksal dieser beiden schreibt Rebecca Catz:

“Soweit man weiß, lebten sie glücklich mit der von ihnen angenommenen Religion”⁷⁵⁾.

Schon wenig vor diesen, übrigens eng beieinander liegenden, Episoden waren die Portugiesen in der Nähe von Burma, auch hier zu ihrem großen Erstaunen, einer portugiesischen Frau begegnet, die mit einem Yogi verheiratet war, und zwar liegt auch ihre Verheiratung auffallenderweise dreiundzwanzig Jahre zurück⁷⁶⁾. Den Portugiesen erklärt dann auch sie, unter Tränen, trotz ihrer andersprechenden Kleidung sei sie doch immer Christin geblieben, habe es aber nicht gewagt, zu den Christen zurückzukehren. Nun aber, sagt sie den Portugiesen, wolle sie mit ihnen nach Pegu gehen, um von dort nach der Coromandel-Küste weiterzureisen und dort als Christin zu leben. Trotz ihres Eides jedoch, hört man kurz darauf allerdings, habe die Frau sich nicht mehr sehen lassen und diese einmalige Chance, die “der Herr unser Gott in seiner unermesslich Güte in ihre Reichweite gebracht hatte”⁷⁷⁾, vertan wohl auf Grund ihrer großen Sünden, fügt der Erzähler zwar hinzu, aber auch hier darf man den Eindruck erhalten, daß die Frau aus ganz anderen für sie naheliegenden Gründen fürchtete sich zu den Christen im Dorf des “Apostels Sankt Thomas” zu begeben⁷⁸⁾.

Im vorliegenden Zusammenhang sollte schließlich noch der Fall des Piraten Hinimilau erwähnt werden. Dieser war vom Islam zum Christentum konvertiert, dann aber erneut Moslem geworden. Von den Portugiesen nach dem Grund dafür gefragt, antwortet er, er sei von den Portugiesen, die ihm vor seiner Bekehrung zum Christentum mit Ehre begegnet seien, als Christ voller Verachtung behandelt

worden. Zum Islam zurückgekehrt werde er nun sogar vom König von Jantana und allen Mandarins in Ehren als Bruder aufgenommen⁷⁹⁾. Der letzte Fall ist von großem Interesse im Zusammenhang mit dem Verhalten der Portugiesen in Indien den Juden und Neuchristen gegenüber. Kann man natürlich auch nicht behaupten, die Juden in Goa und anderen Orten an der indischen Westküste hätten im 16. und 17. Jahrhundert in Ruhe vor den Portugiesen leben können, so muß man doch sagen, daß die Neuchristen von der Inquisition mit ungleich größerem Argwohn observiert und ungleich strenger verfolgt wurden⁸⁰⁾.

Die hier angedeutete Lesweise der *Peregrinação*, die vor allem von Rebecca Catz initiiert wurde⁸¹⁾, in ihrer Bedeutung hervorzuheben scheint mir nicht übertrieben werden zu können, vor allem wenn man eine erst kürzlich in Portugal selbst aufgekommene Diskussion beobachtet. Im Rahmen dieser Auseinandersetzung versucht unter anderen der Kritiker Eduardo Lourenço in geradezu aggressiver Weise der *Peregrinação* ihren explosiv kritischen Aus-sagewert abzusprechen, wenn er schreibt:

Der größte Unsinn in der Deutung der *Peregrinação* ist die Annahme, daß ein solcher Universalismus aus einer irgendwie kritischen Einstellung in bezug auf das eigene Christentum resultiere; kurz, daß die Klarheit und die berühmte indirekte Kritik in vor-voltairischer Manier die eines Menschen seien, der ein satirisches Bewußtsein gegenüber den Werten und Glaubensinhalten besitze, die die katholische

Weltsicht prägen. Eine größere Absurdität gibt es nicht⁸²⁾. Jens Reck, der Verfasser des Aufsatzes, dem auch die Übersetzung des vorstehenden Zitats entnommen ist, weist mit vollem Recht, meiner Meinung nach jedoch mit viel zu wenig Nachdruck darauf hin, daß eine solche Äußerung "jedenfalls in dieser Unbedingtheit, mit Skepsis gelesen werden" muß⁸³⁾. Die Stimme von E. Lourenço verdient vor allem deshalb wichtig genommen zu werden, da er als ein Star der portugiesischen Intellektuellen gilt, dessen Meinung ein Hätschelkind der Presse ist. Der u.a. von ihm angeschlagene Trend weist beunruhigenderweise auf eine Müdigkeit der nach der Nelkenrevolution(25.IV.1974) so positiven neuen literatur- und geisteswissenschaftlichen kritischen Sichtweise in Portugal hin. Darüberhinaus scheint sie mir gefährlich zu einer ebenfalls neulich von dem Amerikaner Bernard Lewis angeschlagenen Tonart zu passen. B. Lewis beschließt seine unter dem Titel *Cultures in Conflict. Christians, Muslims and Jews, in the Age of Discovery* veröffentlichten Merle Curtis Lectures mit der "Drohung": "But if it (i.e. Western culture) does go, the men and women of all the continents will thereby be impoverished and endangered."⁸⁴⁾ Als einen Grund für seine "Befürchtung" meint er das ausschließlich im europäischen Westen entwickelte Interesse am Studium des Anders anführen zu müssen oder können, ohne auch nur mit einem Wort darauf hinzuweisen, daß man den Anders, z.B. über das Thema Orient, zum Zwecke der besseren imperial, kolonialen Beherrschung 'studierte'.

Ein kontrastiver Vergleich mit der Darstellung von Begegnungen

mit Juden, Gläubigen des Islam und bekehrten Juden im Reisebericht *L'Itinerario da Terra Sancta* des portugiesischen Franziskanerbruders Pantaleão D'Aveiro⁸⁵⁾, der nur wenig später als der Text von Pinto entstand und noch vor diesem, 1593, gedruckt wurde, läßt nun ganz deutlich werden, vor allem wenn man auch bei D'Aveiro auf die literarischen Mittel, die dort zu didaktischen Zwecken eingesetzt werden, achtet, daß sich aus den gleichen Begegnungen zwei ganz andere Schlüsse ableiten lassen.

Der Andere mit seiner Kultur wird bei D'Aveiro, wie M.C. Gomez-Géraud aufgezeigt hat, dazu dargestellt, um ihn als gefährlich erscheinen zu lassen gegenüber einem Christentum, das dadurch nur um so positiver erscheinen 'muß', dort etwa, wo die islamische Polygamie Gegenstand wird⁸⁶⁾. In einen Zusammenhang mit dem in der zweiten Hälfte vor allem in der portugiesischen Literatur u.a. natürlich auch bei Pinto so populären Thema und Motiv des Schiffbruchs wird, um ein weiteres Beispiel zu nennen, bei D'Aveiro das Motiv der Bekehrung eines Juden eingebracht um, wie Gomez-Géraud weiterhin betont, das Wirken Gottes im Weltplan aufzuzeigen. Die Figur des Neuchristen oder Marranen schließlich erhält ebenfalls eine interessante und den Text von Pinto kontrastiv erleuchtende Funktion. Auf der einen Seite, so Gomez-Géraud, zeigt sich die katholische Kirche immer bereit den gefährdeten Neuchristen noch einmal aufzunehmen⁸⁷⁾; daneben findet sich aber auch die Begegnung mit einem Ungarn, der von den Türken zum Islam zwangsbekehrt wurde. Ist es ihm u.a. auch gelungen, sein Haut zu retten, und das heißt hier auch, unbeschnitten zu bleiben, so stellt

er innerhalb des Islam eine Möglichkeit/Gefahr dar, wann auch immer zum Christentum zurückzufinden. Wird mit letzterem Motiv zwar auch auf die latente Gefahr hingewiesen, die die Neuchristen und Marranen für das Christentum darstellen, so muß Gomez-Geraud abschließend zu dem Fazit kommen:

... tant de figures de l'Autre, défilant sur le théâtre de la relation de pèlerinage, ont pour fonction de bâtir un retable du christianisme triomphant.⁸⁸⁾

Steht bei D'Aveiro also das einseitige und letztlich intolerante Bestreben im Vordergrund, die christliche Religion als die einzig wahre hinzustellen, so möchte Pinto zeigen, und dies gelingt ihm auch, daß die Überwindung jeglicher historischer Religion das eigentlich humanistische Anliegen sein sollte, das die portugiesischen Kolonisatoren brutal mit Füßen zu treten wissen.

Das Motiv "seine Haut retten", wobei man hin und wieder auch die "Vorhaut" hergibt, macht einen der Reize des Romans von Pinto aus, es ist zugleich eines der Motive des 16. Jahrhunderts, das man auch an zahlreichen anderen Stellen und bei den unterschiedlichsten Autoren wiederfindet.

V

Es sollte an dieser Stelle nicht überraschen, daß Michel de Montaigne einen Fall von verblüffender Ähnlichkeit mit dem von Diogo Gomes wiedergibt, nicht in den *Essais*, sondern im *Tagebuch einer Reise durch Italien*. In Lucca, so Montaigne, habe er von einem

Mann namens Giuseppe gehört, der im Dienst der genuesischen Flotte stehend und von den Türken gefangengenommen sich habe beschneiden lassen, sich dann verheiratet habe (an dieser Stelle muß man vor allem an Diogo Gomes' Verheiratung in Saloniki denken) und dann mit den Türken einen Streifzug an der italienischen Küste unternommen habe. Wiederum, nun von Italienern, gefangen genommen, habe er erklärt, als Christ habe er sich absichtlich gefangen nehmen lassen. Den nach Hause Zurückgekehrten habe die Mutter zunächst nicht wiedererkannt (hier ist, denkt man narratologisch strukturell, an die umgekehrt zunächst gelungene Verstellung von Diogo Gomez in Baçaim zu denken). Als er sich zu erkennen gegeben habe, sei die Mutter mit einem Schrei in Ohnmacht gefallen; sie sei dann zwar noch einmal zu sich gekommen, kurz darauf aber doch verstorben. Der von allen gefeierte Giuseppe aber habe dem Türkenglauben abgeschworen und sei eigens vom Bischof wieder in die christliche Kirche aufgenommen worden (dies erinnert nur allzu deutlich an die Wiederaufnahme-Prozedur von Diogo Gomes in Baçaim). Die Geschichte sei aber damit noch nicht beendet gewesen, denn derselbe Giuseppe habe sich nur wenig später erneut zu den Türken hin aufgemacht (man denke an Diogo Gomes' Kontakte zu den Juden in Cochín), sei allerdings unterwegs gefangen genommen worden (vergleichbar mit Diogo Gomes' Festnahme bei seiner Rückkehr aus China). Aufgrund seiner nautischen Kenntnisse habe man ihn allerdings in guter Verwahrung lebend (im Gegensatz zur Ermordung von Diogo Gomez durch den Feuertod) bei sich behalten⁸⁹).

Daß der Konvertierende hier zwischen Islam und Christentum und nicht zwischen Christentum und Judentum hin und her pendelt ist an dieser Stelle und angesichts dessen, was Montaigne aus dem Fall macht, das heißt, wie er ihn wiedergibt, ohne Bedeutung.

Montaigne nennt die Episode vorab "der Erwähnung wert"⁹⁰⁾. Das Haus der Mutter, in das der heimgekehrende Giuseppe eintreten sei, habe seinem Gasthauszimmer genau gegenüber gelegen, schreibt Montaigne zwar, aber ich kann mich, nebenbei gesagt, nicht des Eindrucks erwehren, daß er dabei ein wenig die Lage zurechtgerückt hat, um das Geschehen durch seine unmittelbare und persönliche Beteiligung noch ansprechender zu gestalten. Dennoch aber enthält sich Montaigne eines moralischen Urteils. Geradezu wie selbstverständlich erläutert er die erste Konvertierung zum Islam mit dem Wunsch Giuseppe nach seiner Freiheit, und zugleich sieht er darin auch einen tatsächlichen Identitätswandel, wenn er sagt, Giuseppe sei "selbst Türke" geworden⁹¹⁾. Die Rückkehr zum christlichen Glauben nennt Montaigne, wohl auch in Kenntnis der weiteren Entwicklung, "nichts als Betrug"⁹²⁾, man erhält aber zugleich den Eindruck, daß er Giuseppe in seinem Tun verzeiht, da er, Giuseppe, so Montaigne, "in seinem Herzen Türke"⁹³⁾ war, was man vielleicht auch als 'da sein Herz bei seiner türkischen Frau war', lesen darf. Wenn man daran denkt, dann vermag man den Versuch Giuseppe, sich erneut zu den Türken zu begeben, nicht anders als nur konsequent nennen.

Nicht ganz eindeutig ist für mich die Stelle, an der der Tod der Mutter wiedergegeben wird. Die Umstände sind zweideutig. In Unkenntnis fragt die Mutter den ganz "fremdländisch" Aussehenden,

wer er sei; den Tod der sogleich, nachdem der Sohn sich zu erkennen gab, in eine Ohnmacht fallenden und wieder erwachenden Mutter, so Montaigne, habe man ihrer Überraschung zugeschrieben.

Überraschung worüber? Darüber, daß sie nach zehn, zwölf Jahren wider Erwarten ihren Sohn wiedersah, oder da er sich in in seiner Fremdländischheit zu erkennen gab? Dabei bleibt unklar, inwieweit das Fremdländische mit Giuseppes Beschneidung zusammenzubringen ist. Sollte, eine Interpretation, zu der ich tendiere, beides zusammenhängen, dann könnte man darin auch eine Kritik Montaignes an einer sich an Äußerlichkeiten aufhaltenden Beurteilung des Nächsten und Andern sehen.

Denn eine vorhandene oder nicht vorhandene Vorhaut sollte eigentlich eine Frage des Privaten und der persönlichen Identität sein; ihre Entfernung konnte aber damals, wie im Fall von Giuseppe und Diogo und gleichbedeutend mit Freiheit sein und zur Rettung der Haut beitragen, während ihr Nichtmehrvorhandensein die übrige Haut und den Kopf kosten konnte – wohin sich auch Montaignes weitere Kritik vermutlich hat richten wollen. James A. Boon geht in seinem Aufsatz "Circumscribing circumcision/uncircumcision"⁹⁴ so weit, die Episode in Montaignes Tagebuch wie eine vorweggenommene Beschneidung von Candide zu betrachten. Voltaire läßt seinen Candide tatsächlich natürlich gar nicht beschneiden, aber es stände Candide auf seiner philosophisch und auch kulturanthropologisch zu nennenden Reise, auf der er Christen, Juden und Mohamedanern begegnet, nichtsdestoweniger gut an.

Im Vorjahr habe ich bereits auf das auch von S. Greenblatt

hervorgehobene Vermögen von Montaigne, sich in den Andern hineinzuversetzen hingewiesen, das ihm die Möglichkeit bietet, sich zum eigenen Wissensgewinn und Vorteil Einsichten aus der Perspektive des Andern zu eigen zu machen⁹⁵⁾. Boon weist in seinem Aufsatz weiterhin auch auf die Sensibilität Montaignes für 'Unterschiede' hin, die er zu objektivieren und dann auch skeptisch zu relativieren, und das heißt auch zu entschärfen weiß. Dazu verweist Boon auf zwei weitere bei genauer Hinsicht sich ergänzende Stellen hin, an deren einer von einer nicht gelungenen Transsubstantiation die Rede ist, als es nämlich einer Frau in der Schweiz nicht gelingt, eine Hostie zu schlucken, die sich, wieder aus dem Mund entfernt, als noch-Fleisch herausstellt. An der anderen Stelle beschreibt Montaigne in detaillierter Weise eine Beschneidung in der jüdischen Gemeinde in Rom, wo sein Augenmerk aber in allzu offensichtlicher Weise bei dem Moment, in dem der Beschneidungspate die blutende Eichel des beschnittenen Kindes mit dem Mund säubert, hängenbleibt⁹⁶⁾. Boon fragt den Leser mit Gedanken an die Erfahrungen von Giuseppe und Candide:

Might Montaign's Travel-text as discourse - be read or experienced as something like a sublimated equivalent to such cross-cultural, multilanguage, inter-sectarian carryings on?⁹⁷⁾

Mit dieser beschreibenden Frage, so läßt sich bereits hier anmerken, bietet Boon zugleich für ihn natürlich unwissentlich eine Möglichkeit, sich der Poetik der Heteronyme von Pessoa zu nähern. Dazu bietet das Zitat sogar wörtlich zu nehmende Ansatz-

punkte, wenn man an Pessoas eigenes Bekenntnis, er sei halb jüdischer und halb portugiesisch-ritterlicher Abkunft, denkt, daran, daß er in neben Portugiesisch auch in englischer Sprache schrieb in jungen Jahren auch in Französisch, und weiter und vielleicht vor allem an den von ihm geprägten Begriff des Intersektionismus⁹⁸).

VI

Ablassen muß ich leider bei dieser Gelegenheit davon, die hier genannten Probleme im Leben und Werk von Pessoa zu behandeln; ich werde in der Folge auf seine Erfindung und Findung einer Heimat und einer geistigen Heimat und einer Identität in Sprache, Literatur und einem imaginativen Indien eingehen. Bei diesem Abenteuer war, nach Pessoas eigenem Bekenntnis, das Werk des Dichters Camilo Passanha nicht ohne Bedeutung und Einfluß.

Ich kann und will es aus diesem Grunde nicht unterlassen, auch diesmal mit einem Gedicht von Camilo Pessanha zu schließen, dabei ist es aber wohl an der Zeit, wenigstens etwas zur Person von Camilo Pessanha zu bemerken, das heißt, zu einem Dichter, der in einer Art geistigen Exils in Macau lebend, die Distanz zu seiner Heimat, seiner Geschichte und seinem Verhältnis dazu, durch einen symbolisch und symbolistischen Diskurs zu überbrücken bemüht war. C. Pessanha, 1867-1926, verdient es, zunächst als der Mythos vorgestellt zu werden, als der er bekannt wurde. Als unehelicher Sohn geboren, scheint er ein Trauma aus der Beziehung seiner Eltern, das ist seiner Mutter zu einem Studenten, der sie nie heiratete, behalten zu haben, wie man es vor allem aus seinem Gedicht *Quem*

*polui, quem rasgou os meus lençois de linho*⁹⁹⁾ gerne zu entnehmen bereit ist. Als junger Mann lernte er den späteren Dichter Osorio de Castro kennen, zu dem er auch in späten Jahren noch eine Freundschaft unterhalten würde, und verliebte sich in dessen Schwester Ana de Castro Osorio, die seine Liebe aber nicht erwiderte. Aus diesem Grunde, so lautet eine Erklärung, sei der junge Rechtsanwalt Pessanha nach Macau gegangen, wo er von 1894, mit kurzen Unterbrechungen für kurze Europaaufenthalte, bis zu seinem Tod blieb.

Er lebte dort zunächst mit einer Chinesin, von der er auch einen Sohn hatte, dann mit deren Tochter und schließlich mit einer weiteren Chinesin. Diese Einzelheiten erinnern an das Leben des fast Zeitgenossen von Pessanha, nämlich des Schriftstellers Venceslau de Moraes, der vor allem auch in Japan durch seine 'Liebesgeschichte' mit Oyone und Koharu bekannt ist. Übrigens war Pessanha für eine kurze Zeit auch ein Kollege von Moraes am Lycaeum in Macau, viel später noch sollte er ihm eines seiner Gedichte widmen¹⁰⁰⁾.

Pessanha wurde in Macau auch opiumsüchtig, und man erzählt sich eine Anekdote, der zufolge er eines Morgens im Rausch sich völlig nackt in einer Riksha zum Gymnasium haben fahren lassen und erst dort bei seiner Ankunft seine Unaufmerksamkeit bemerkt habe. Auf den Reisen nach Europa habe er sich, in Ermangelung von Opium, mit Whisky auf den Beinen gehalten.

Einer weiteren Überlieferung zufolge soll Pessanha seine Gedichte, ohne diese aufzuschreiben, nur so vor sich hin gemurmelt

haben, und Personen, die dies überhörten, hätten sie festgehalten oder Pessanha zur Niederschrift bewogen¹⁰¹⁾.

Wie dem allem auch sei, Tatsache ist, daß Camillo Pessanha zu Lebzeiten nur einen einzigen Gedichtband mit dem zweideutigen Titel *Clepsidra*¹⁰²⁾, hinterlassen hat, und daß sein Gesamtwerk tatsächlich auch nicht viel mehr als das Doppelte der dort enthaltenen Gedichte enthält; daneben lassen sich seine Erzählungen, theoretische Schriften und Übersetzungen in einem weiteren schmalen Band zusammenfassen. Aber abgesehen davon, daß Pessanha fast sechzig Jahre erreichte, zeigen auch seine Gedichte eine Qualität auf, die einen etwas an dem Ausmaß seines Opium- und Alkoholkonsums zweifeln machen.

Pessanha gilt in der portugiesisch (-europäischen) Literaturgeschichte als der bedeutendste Symbolist Portugals, zu dem er als autodidaktischer Verlaine-Schüler wurde. Zugleich aber hat man in seinen Gedichten als Besonderheit seine (auf phonetischen Mitteln beruhende) Musikalität, seine eigenartigen oft für sich stehenden Metaphern und seine Syntax hervorgehoben und dies auf einen Einfluß der chinesischen Literatur auf Pessanha zurückgeführt¹⁰³⁾.

Mit anderen Worten, das Exil Pessanhas bestand, trotz der Legende, die sich vermutlich nicht ohne sein Zutun bilden sollte, tatsächlich in der Arbeit an seinen Gedichten, in denen ihm die Sprache, wie dies auch für Pessoa der Fall war, zur Heimat werden sollte und konnte. Das folgende Gedicht ist ein Zeugnis für die persönliche Verarbeitung der portugiesischen Geschichte zum Mythos, allerdings zu einem Mythos, in dem der Verzicht eine beherr-

schende Rolle spielt. Bei der Lektüre dieses Gedichts drängt sich mir ein Vergleich mit dem Gedicht, haiku, aus dem *Sarumino* (『猿蓑』) von Matsuo Bashō auf, das im Japanischen lautet: 「夏草や兵共がゆめの跡」 (natsugusa ya/ tsuamono-domo ga/ yume no ato) und sich ins Deutsche zum Beispiel übersetzen läßt: "Nur die Spur eines Traums schwebt über Soldatengräbern tief im Sommerriedduft"¹⁰⁴.

Ein Vergleich des nachstehenden Gedichts mit dem *haiku* von Bashō zeigt auf der Seite von Bashō die Überwindung weltlicher Diesseitigkeit als das Ergebnis von Überlegungen, die in Ruhe münden, auf der Seite von Pessanha noch eine Unruhe, die ein Ergebnis der Erfahrung der Dekadenz ist. Zugleich aber vermag der Vergleich, sucht man die Nähe des Pessanha-Texts zu dem von Bashō, zeigen, daß es Pessanha gelungen ist, sein europäisches Empfinden und Ausdrucksvermögen in seiner nicht-europäischen Lebenssphäre zu sensibilisieren. Dieser Prozeß, daß läßt sich in vielen Gedichten beobachten, konnte Fernando Pessoa nicht entgehen und nicht ohne Einfluß auf ihn und sein Schaffen zwischen einer jüdischen und christlichen Tradition, das ist zwischen zwei Welten oder mit zwei Identitäten, bleiben¹⁰⁵.

Depois da luta e depois da conquista	Nach der Schlacht und nach der Eroberung
Fiquei só! Fora um acto antipático!	War ich allein! Nach einem wider- wärtigen Tun.
Deserta a Ilha, e no lencol aquático	im grünen, lakengleich grünen Meer, lag

Tudo verde, verde, a per- der de vista.	die Insel verlassen, soweit der Blick trug.
--	--

Por que vos fostes, minhas caravelas, Carregadas de todo o meu tesouro?	Wohin seid ihr entschwunden, meine Caravellen, die ihr meinen ganzen Besitz getragen?
--	--

Longas teias de luar de lhama de oiro, Legendas a diamantes das estrelas!	Lange Mondgewebe aus goldnem Stoff, Legenden von Sternendiamant- en!
--	---

Quem vos desfez, formas inconsistentes Por cujo amor escalei a muralha,	Wer löste euch auf, unbeständi- ge Formen, für die ich einem Löwen gleich, das Schwert
--	---

Leão armado, uma espada nos dentes?	im Mund, die Mauer erklimm.
--	-----------------------------

Felizes vós, o mortos da batalha! Sonhais, de costas, nos ol- hos abertos Reflectindo as estrelas, bo- quiabertos... ¹⁰⁶⁾	Glücklich, ihr Toten der Schlacht! Schlaft, rücklings, mit offenem Mund, während in euren Augen die Sterne sich spiegeln.
---	---

Anmerkungen, die zugleich als Bibliographie verstanden werden wollen; alle Übersetzungen hier wie im Text sind, wenn nicht ausdrücklich anders vermerkt, vom Verfasser.

- 1) hier zitiert nach Antonio Tabucchi, "Nota", in: A.T. *Sostiene Pereira*, Milano, Feltrinelli, 1995, pp.209-214. Im folgenden zitiere aus *Sostiene Pereira* stets nach der vorstehenden Ausgabe, daneben habe ich A.T., *Sostiene Pereira*, Introduzione e analisi del testo di Bruno Ferraro, Torino, Loescher, 1995, verwendet.
- 2) A.T., *Sostiene Pereira*, op.cit., p.213.
- 3) ibidem.
- 4) ibidem, p.211; Luigi Pirandello (1867- 1937), in dessen *Sei personaggi in cerca d'autore* (Sechs Personen suchen einen Autoren), (1921) suchen die Mitglieder einer Familie jemanden, der ihre miteinanderverflochtenen persönlichen Existenzen inszeniert, aus welcher Suche sich dann das eigentliche Stück, Drama, ergibt bzw. schafft.
- 5) A.T., *Sostiene Pereira*, op.cit., p.37; Garcia Lorca, 1899-1936, von den Faschisten ermordet.
- 6) A.T., *Sostiene Pereira*, op.cit, p.96; Gabriele D'Annunzio, 1863-1938.
- 7) A.T., *Sostiene Pereira*, op.cit., p.51; Filippo Tommaso Marinetti, 1876-1944; *Manifesto Futurista*, 1909; *Zang Tumb Tumb*, (1914) ; *Guerra sola igiene del mondo*, 1915, jeweils in: *Marinetti e il Futurismo, Un' antologia*, a cura di Luciano De Maria, Mondadori, 1973, pp.3-9; 320-322; 218-219.
- 8) A.T., *Sostiene Pereira*, op.cit., pp.130ss; Alphonse Daudet, 1840-1897, "La dernière classe", 1873 als erste Erzählung von *Les contes du lundi* in Buchform.
- 9) A.T., *Sostiene Pereira*, op.cit., p.169.
- 10) ibidem; Einen historischen Kritiker namens Borrapotas konnte ich - zumindest bis heute - nirgends ausmachen. Es ist nicht auszuschließen, daß Tabucchi hier das portugiesische Wort *borrabotas* in spielerisch veränderter Form verwendete, was den Kritiker dann zu Herrn *Taugenichts* machen würde.

- 11) A.T., *Sostiene Pereira*, op.cit., p.185; Zu António Ferro, 1895-1956, s. z.B. João Gaspar Simões, *Vida e Obra de Fernando Pessoa* (1950), Lisboa, Publicações Dom Quixote, 6. 1991, pp.639.
- 12) A.T., *Sostiene Pereira*, op.cit., pp.185-186.
- 13) A.T., *Sostiene Pereira*, op.cit., pp.183-207.
- 14) A.T., "Nota", in: *Sostiene Pereira*, op.cit., p.211.
- 15) A.T., *Sostiene Pereira*, op.cit., S.J., pp.; s. vor allem das Gespräch mit Cardoso, pp.119-124; auch in der Begegnung mit der Jüdin Ingeborg Delgado, erscheint das Motiv der Identitätssuche ausdrücklich; sie sagt von sich, sie sei Deutsche, aber portugiesischer Abkunft, und sie sei nach Portugal zurückgekehrt, um ihre Ursprünge wiederzufinden, pp.71-73; A.T. *Notturmo Indiano* (1984) , Palermo, Sellerio, 1989.8; "I treni che vanno per Madras", in: *Piccoli equivoci senza importanza*, Milano, Feltrinelli, 1985, pp.00-00; dtsh. "Die Züge nach Madras", in: *Kleine Mißverständnisse ohne Bedeutung*, München, dtv, 1988, pp.132-144.
- 16) A.T., *Il Filo dell'Orrizzonte* (1986) , Milano, Feltrinelli, 1991; Spino, der Name der Hauptfigur in diesem Roman ist, wie Tabucchi in seinem Nachwort deutlich macht, eine Anspielung auf Baruch Spinoza: "ein Sepharde, und wie viele seinesgleichen trug er den Rand des Horizonts im Auge". (p.107), hier zitiert nach der dtsh. Übersetzung von Karin Fleischanderl, A.T., *Der Rand des Horizonts*, München, Hanser, 1988, p.109.
- 17) A.T., *Il Filo dell'Orrizzonte*, op.cit., v.a.pp.29-32; dtsh. pp.28-31.
- 18) Im Decamerone von Giovanni Boccaccio ist am siebten Tag von den "... beffe, le quali, o per amore o per salvamento di loro, le donne hanno gia fatte a lor mariti" ("Streichen ..., die die Frauen entweder aus Liebe oder um sich aus der Not zu helfen, ihre Männern gespielt haben" die Rede; G.B., *Decameron*, Milano, Garzanti, 1974, vol.II, pp.575ss; dtsh., von Albert Wesselski, G.di B., *Das Dekameron* (1909) , Frankfurt a.M., Insel, 1976, Bd.2, pp.577ss. Auch am achten Tag ist von weiteren "beffe" zwischen den Geschlechtern oder unter Männern die Rede, op.cit. pp.653ss, dtsh. 657ss.
- 19) Zu einer Interpretation des Picaro-Genres vor dem Hintergrund der

- Welt der Marranen und Neuchristen s. hier v.a. Yirmiyahu Yovel, *Spinoza and Other Heretics. The Marrano of Reason*, Princeton UP, 1989, insbesondere darin Kapitel 4, "Marranos in Mask and a World without Transcendence: Rojas and La Celestina", pp.85-127.
- 20) Die Küste des heutigen indischen Bundesstaats Kerala bot mit ihren Häfen seit mehr als zweitausend Jahren Zugangsmöglichkeiten aber auch Einfallsmöglichkeiten nach Westen hin. In Cranganore und den heutigen Stadtvierteln von Cochin Mattancherry und Ernakulum gibt es neben Hindu-Tempeln Spuren uralter jüdischer Gemeinden, neben den Synagogen wiederum stehen Moscheen und christliche Kirchen. Die insbesondere mit der Inquisition betriebene religiöse Intoleranz während der portugiesischen Kolonialzeit beschreibt der indische Historiker P.P. Shirodkar u.a. mit den Worten: "The Inquisition was hell for the victims and struck the death-knell for the Portuguese empire in the East. ... Yet the criminal acts of the Inquisition which surpassed those of the Nazis in horror deserve better scrutiny and investigation." P.P. Shirodkar, "Evangelisation and its Harsh Realities in Portuguese India", in: Teotonio R. de Souza, Ed., *Discoveries. Missionary Expansion and Asian Cultures*, New Delhi, 1994, pp.79-83, hier p.80. Insbesondere in der Zeit portugiesischer und englischer Kolonisierung wurden Kastenprobleme in Kerala durch Rassismus weiter verkompliziert, worauf hier zumindest hinzuweisen ist. Die heutige Bevölkerung Keralas setzt sich aus etwa 60% Hindu-Gläubigen, 20% Gläubigen des Islam und 20% christlich Gläubigen zusammen, die jüdisch Gläubigen spielen zahlenmäßig eine verschwindet geringe Rolle. wurden. Historisch gesehen ist es kein Zufall, daß zwei der im Augenblick literarisches Aufsehen erregenden Autoren, Salman Rushdie und Arundhati Roy, die im folgenden weiter vorgestellt werden, gerade jetzt, fünfzig Jahre nach der Unabhängigkeit Keralas Geschichte zu einem ihrer Themen machen.
- 21) Pier Paolo Pasolini, *L'Odore dell'India*, Milano, Longanesi (1962), 1974, p.39; hier zitiert nach P.P.P. *Der Atem Indiens. Reisebericht*, Aus dem Italienischen von Toni Kienlechner, München, Zürich,

Piper, 1992, p.50.

- 22) Giacomo Meyerbeer, Eugène Scribe, *L'Africaine* (Paris 1865), im folgenden zitiert nach G.M., *Die Afrikanerin*, Dichtung von E.S., Deutsch von Ferdinand Gumbert, eingeleitet und textlich revidiert hrsg. von Wilhelm Zentner, Stuttgart, Reclam, 1961.
- 23) Luis de Camões, *Os Lusíadas* (1572), Porto Editora, 1980; In der Oper *Die Afrikanerin* tritt überhaupt keine Afrikanerin auf, sondern eine Inderin. Auf die in der Entstehungsgeschichte des Werks zu suchenden Gründe für diesen Un-Sinn möchte ich hier nicht eingehen, s. dazu z.B. W. Zentner, "Einleitung", in: *Die Afrikanerin*, op.cit., pp.3-8. Wichtiger scheint mir, an dieser Stelle, auf die Willkür hinzuweisen, mit der man in Europa das Andere benennt und somit auch aneignet. Das Verhältnis zwischen dem Epos von Camões und dem Libretto ist äußerst locker und frei, so daß das Epos nicht mehr als ein Ausgangspunkt gesehen werden kann. Wie Meierbeer zur Komposition gerade dieses Stoffs gelangte, darauf möchte ich demnächst eingehen.
- 24) Man hat darauf hingewiesen, daß die historisch in der in der Oper beschriebenen Weise nicht nachvollziehbare Darstellung der Inquisition in der Oper von Meierbeer/ Scribe als eine Kritik an Portugal verstanden werden müsse, vgl. z.B. W. Zentner, *Die Afrikanerin*, op. cit., p.; dieser Hinweis darf aber nicht dazu führen, zum einen die französischen, ebenfalls mit sogenannten religiösen Interessen vermischten und von Intoleranz durchsetzten Kolonisierungsprozesse und zum anderen die in der Oper, dem Libretto, immanente portugiesisch wie französische Interessen und Vorurteile einschließende christlich-eurozentristische Einstellung zu übersehen oder auch nur zu relativieren.
- 25) die mythische Figur des Adamastor ist dem Epos von Camões entlehnt, L.de Camões, *Os Lusíadas*, V, 37-60, op.cit, pp.202-208.
- 26) Pierre Loti (Julian Viaud), *Madame Chrysanthème* (1800) , Giacomo Puccini, *Madame Butterfly* (1900) ; eine interessant aufschlußreiche Brechung des imperialistischen Exotismus in P. Lotis *Madame Chrysanthème* findet sich übrigens in "Butōkai" von Akutagawa Ryunosuke. 芥川龍之介、「舞踏会」、「芥川龍之介集」、新潮社、1934.

- pp.253-259; vgl. auch, A.R., "The Ball", in: *Short Stories by R. A.*, Translated by Glenn W. Shaw (1930), Tokyo, The Hokuseido Press, 1974, pp. 97-107.
- 27) Meierbeer/Scribe, *Die Afrikanerin*, op.cit. 63.
- 28) Sanjay Subrahmanyam, *The career and legend of Vasco da Gama*, Cambridge UP, 1997, p.6.
- 29) Meierbeer/Scribe, *Die Afrikanerin*, op.cit.p.15
- 30) ibidem, p.16.
- 31) ibidem, p.19.
- 32) ibidem, pp.26-27.
- 33) vgl. hier insbesondere L. de Camões, *Os Lusíadas*, op.cit., Canto II.10-15, etc.
- 34) S. Subrahmanyam, *The career*, op.cit., p.6.
- 35) p.47.
- 36) Arundhati Roy, *The God of Small Things*, London, HarperCollins, 1997, p.; hier zitiert nach A.R., *Der Gott der kleinen Dinge*, Aus dem Englischen von Anette Grube, München, Karl Blessing Verlag, 1997, p.9.
- 37) J.M. Coetzee, *Foe* (1986), New York, Penguin, 1987.
- 38) ibidem, v.a.pp.22ss und 118.
- 39) A. Roy, *The God of Small Things*, op.cit., p.90.
- 40) ibidem, p.91.
- 41) ibidem, pp.23ss; Salman Rushdie, *The Moor's Last Sigh*, London, Jonathan Cape, 1995, pp.92ss.
- 42) A. Roy, *The God of Small Things*, op.cit., p.66.
- 43) ibidem, p.68.
- 44) ibidem, p.284.
- 45) Fernão Lopes de Castanheda (1400-1559), Autor der *História do Descobrimento e Conquista da Índia pelos Portugueses* (1.-8. Buch, 1551-1561), der Druck des 9. und 10. Buchs wurde auf Befehl der Königin Catarina verhindert; die französische Übersetzung der erschienen Teile des Werkes wurde u.a. von Montaigne verwendet, vgl. António José Saraiva, Oscar Lopes, *História da Literatura Portuguesa*, Porto Editora, 1989.15, pp.292-293; G. da Orta, s. Anm.46, Luis de

- Camões, F. M. Pinto, s. Anm.47, L. Frois, s. Anm.48, Diogo do Couto (1542-1598), wie F.L. de Castanheda schrieb auch Diogo do Couto sein Geschichtswerk *Decadas* aufgrund seiner Erfahrungen in Indien, mehr noch als beim Werk Castanhedas versuchte man den Druck von einzelnen Bänden des Werks (durch Diebstahl, Feuer etc.) zu verhindern. Der die portugiesische Kolonialverwaltung in ihrer Willkür etc. kritisch darstellende Dialog *O Soldado Práctico* konnte erst im 18. Jahrhundert erscheinen; vgl. hier v.a. George Davison Winius, *The Black Legend of Portuguese India*, Delhi, Concept Publishing, 1985.
- 46) Garcia da Orta (1500-1568), *Colóquios das Drogas e Simples da India* (Goa 1563), Lisboa, Casa da Moeda 1980, Faksimileedition der Edition von 1887.
- 47) Fernão Mendes Pinto, *Peregrinação* (Lisboa, 1614), Tenri Library, Tokyo, 1970.
- 48) Luis Frois, *Historia de Japam*, Lisboa, Biblioteca Nacional, vols.1-5, 1976-1986, *Tratado*, Tokyo, MNM, Sophia University, 1950. Es gibt zahlreiche Gründe dafür anzunehmen, daß auch Frois aus einer neuchristlichen Familie stammte. Gleich, ob dies zutrifft oder nicht, findet man im durchgehend literarischen Werk von Frois immer wieder Spuren neuchristlich/marranischen Denkens, das auch allein von den Kontakten mit da Orta, Pinto, etc. herrühren mag, was, geistesgeschichtlich betrachtet, für die Interpretation des Werks von Frois, vielleicht sogar interessanter sein könnte.
- 49) s. Y. Yovel, *Spinoza*, op.cit., pp.88-116.
- 50) Ana Cannas da Cunha, *A Inquisição no Estado da India*. Origens (1539-1560), Lisboa, Arquivos Nacionais/Torre do Tombo, 1995.
- 51) ibidem, pp.52u. 54.
- 52) ibidem, p.54, Anm. 155.
- 53) Über die Gemeinde ausländischer Kaufleute in Antwerpen um die Mitte des 16. Jahrhunderts schreibt Roland Baetens, "Ungefähr 300 Spanier bildeten das Hauptkontingent, gefolgt von 150 Portugiesen, 200 Italienern, 150 Hanseaten, 150 Hochdeutschen, 100 Franzosen und 50 Engländern." Die Zahl der einheimischen Kaufleute beziffert

er mit 500. Zur Bedeutung der einzelnen Gruppen vermerkt Baetens, in Handels- und Finanztechniken seien die Italiener tonangebend gewesen. "Die portugiesischen Marranen eiferten ihnen hierin bald nach." R. Baetens, "Antwerpens goldenes Jahrhundert. Konstanten und Wandel des wirtschaftlichen Lebens", in: *Von Bruegel bis Rubens. Das goldene Jahrhundert der flämischen Malerei*, Hrsg. von Ekkehard Mai und Hans Vlieghe, Köln, Wallraf-Richarz-Museum, Locher, 1992, pp.27-38, hier pp.34-35. Der wirtschaftliche Niedergang nach den Ereignissen von 1585 war kein vollständiger und Antwerpen erholte sich wirtschaftlich noch einmal im 17. Jahrhundert. Der Exodus der jüdisch-marranischen Gemeinde aus Antwerpen muß auch im Zusammenhang damit gesehen werden, daß Antwerpen nach 1585 "von einem protestantischen Machtzentrum in ein Bollwerk der Gegenreformation umgewandelt" wurde, s. Baetens, op.cit., p.31. Viele von ihnen gingen, wie auch viele protestantische, lutheranische und calvinistische Kaufleute gingen, nach Amsterdam, von dem ein Kaufmann 1594 aussagte: "'here is Antwerp itself changed into Amsterdam'", hier zitiert nach, John Hale, *The Civilization of Europe in the Renaissance* (1993), New York, Touchstone, 1995, p.170.

54) A. C. da Cunha, *A Inquisição*, op.cit., p.55.

55) ibidem.

56) ibidem, p.56.

57) ibidem.

58) ibidem, pp.56-57.

59) ibidem, p.56.

60) ibidem, pp.57-58.

61) ibidem, p.58.

62) ibidem, p.58.

63) Pinto

64) Pantaleão D'Aveiro

65) F.M Pinto, *Peregrinação* (1614), Lisboa, Publicações Europa-America, vols.I-II, 1900, vol.I, p.20. Ich verwende zugleich immer auch *The Travels of Mendes Pinto*. Fernão Mendes Pinto, im folgenden *The Travels*, Edited and Translated by Rebecca D. Catz, The University

- of Chicago Press, 1989, hier p.65, und ich verweise jeweils auf die japanische Übersetzung: ナンデス・ビント. 岡村多希子『東洋遍歴記』, 全3巻, 東京, 平凡社 (1979-80), 1987, hier vol.1, p.4.
- 66) F.M.P., *Peregrinação*, op.cit., Cap. 68 vol.I, pp.193-197; R. Catz, *The Travels*, op.cit.pp.129-132, 『東洋遍歴記』, vol.1, pp.233-238
- 67) F.M.P., *Peregrinação*, op.cit., Cap. 137. vol.I, pp.43-44; R. Catz, *The Travels*, op.cit.pp.286-287, 『東洋遍歴記』, vol.2, pp.188-189
- 68) F.M.P., *Peregrinação*, op.cit., Cap. 176, vol. II, pp.183s; R. Catz, *The Travels*, op.cit.pp.389ss, 『東洋遍歴記』, vol.3, pp.15ss.
- 69) F.M.P., *Peregrinação*, op.cit., Cap. 176, vol. II, p.184, hier R. Catz, *The Travels*, op.cit., p.390, pp., 『東洋遍歴記』, vol.3, p.17.
- 70) F.M.P., *Peregrinação*, op.cit., vol. II, p.184; R. Catz, *The Travels*, op.cit.pp.390, 『東洋遍歴記』, vol.3, p.18.
- 71) Ich werde versuchen, eine Analogie zwischen dem angedeuteten Fall und dem von Garáa da Orta vgl. Anm. 46 aufzuzeigen.
- 72) R. Catz, *Sátiva*, op. cit., p.107.
- 73) F.M.P., *Peregrinação*, op.cit., Cap. 173, vol. II, p.176; R. Catz, *The Travels*, op.cit., pp.384-385, 『東洋遍歴記』, vol.3, p.7.
- 74) F.M.P., *Peregrinação*, op.cit., Cap. 175, vol. II, p.181; R. Catz, *The Travels*, op.cit., p.388, 『東洋遍歴記』, vol.3, p.13.
- 75) R. Catz, Fernão Mendes Pinto - *Sátira e anti-cruzada na Peregrinação*, Lisboa, Biblioteca Breve, ICALP, 1981, pp.00-00.
- 76) F.M.P., *Peregrinação*, op.cit., Cap. 162, vol. II, p.131; R. Catz, *The Travels*, op.cit, pp.351, 『東洋遍歴記』, vol.2, pp.305-306.
- 77) F.M.P., *Peregrinação*, op.cit., Cap. 162, vol. II, p.131; R. Catz, *The Travels*, op.cit., pp.351-352, 『東洋遍歴記』, vol.2, p.306.
- 78) Die sogenannten Thomas-Christen sind mit den syrisch orthodoxen Christen an der Westküste Indiens auch ein Thema mit dem sich A. Roy kritisch auseinandersetzt, s. *The God*, op.cit, v.a.pp.00-00.
- 79) F.M.P., *Peregrinação*, op.cit., Cap. 51, vol. I, p.147; R. Catz, *The Travels*, op.cit. p.94, 『東洋遍歴記』, vol.1, pp.170-171.
- 80) Neuchristen in Indien
- 81) Rebecca Catz, *A sátira social de Fernão Mendes Pinto. análise crítica da Peregrinação*, Lisboa, Prelo, 1978.

- 82) Eduardo Lourenço, "A Peregrinação e a crítica cultural indirecta", in: *Fernão Mendes Pinto. Peregrinação & Cartas*, 1053-1062, p.1061, hier zitiert nach: Jens Reck, "Eine ambivalente Repräsentation des Fremden", in: Doris Bachmann-Medick, Hrsg., *Übersetzung als Repräsentation fremder Kulturen*, pp.21-41, p.33.
- 83) Jens Reck, "Eine ambivalente Repräsentation des Fremden", op.cit., p.33-34.
- 84) Bernard Lewis, *Cultures in Conflict. Christians, Muslims, and Jews in the Age of Discovery*, New York. Oxford, Oxford UP, 1995, p.79.
- 85) Pantaleão D'Aveiro, *L'Itinerario da Terra Sancta*
- 86) Marie-Christine Gomez-Géraud, "Une altérité ambiguë: renégats et convers dans *L'Itinerario da Terra Sancta* de Frère Pantaleão D'Aveiro", in: M.T. Jones-Davies ed., *L'Étranger: Identité et Alterité au temps de la Renaissance*, Paris, Klincksieck, 1996, pp. 101-118.
- 87) ibidem, p.106.
- 88) ibidem, p.102.
- 89) Michel de Montaigne, *Journal de voyage*, Édition présentée, établie et annotée par Fausta Garavini, Paris, Gallimard, 1983, 274-275; vgl. dtsch. aus dem Französischen von Otto Flake, M. de M., *Tagebuch einer Reise durch Italien* (1900) , Frankfurt a.M., Insel, 1900, pp.209-210.
- 90) "un accident memorable", M.d.M., *Journal*, op.cit., p.274, dtsch. op.cit., p.209.
- 91) M.d.M., *Journal*, op.cit., p.274, dtsch. op.cit., p.209.
- 92) M.d.M., *Journal*, op.cit., p.275, dtsch. op.cit., p.210.
- 93) M.d.M., *Journal*, op.cit., p.275, dtsch. op.cit., p.210.
- 94) James A. Boon, "Circumscribing circumcision/uncircumcision: An essay amidst the history of difficult description", in: *Implicit Understandings. Observing, Reporting, and Reflecting on the Encounters between Europeans and Other Peoples in the Early Modern Era*, Edt. by Stuart B. Schwartz, Cambridge UP, 1994, pp.556-585.
- 95) Stephen Greenblatt, *Marvellous Possessions. The Wonder of the New World*, The University of Chicago Press, 1991.
- 96) Boon, "Circumscribing", op.cit, pp.570 u. 572-573; Montaigne, *Jour-*

- nal*, op.cit., pp. 132 u. 203-205, dtsch. op. cit. pp.67 u. 137-140.
- 97) Boon, "Circumscribing", op.cit., p.569.
- 98) zum "Interseccionismo" bei Pessoa, auf den ich später eingehen werde, verweise ich an dieser Stelle auf João Gaspar Simões, *Vida e obra de Fernando Pessoa* (1950), Lisboa, Publicações Dom Quixote, v.a.pp. 187-209.
- 99) Camilo Pessanha, *Quem polui, quem rasgou os meus lençois de linho*, in: Anónio Quadros, ed., *Obras de Camilo Pessanha*, vols. I-II. Lisboa, Publicações Europa-America, semclata, vol.I, *Clépsidra e Poemas Dispersos*, p.80.
- 100) Venceslau de Moraes, 1854-1929, ist heute in Japan v.a. durch sein Privatleben, d.i. durch sein Verhältnis zu Oyone und Koharu, das er auch literarisierte bekannt. Sein Werk muß allerdings auch einerseits im Zusammenhang eines Exotismus eurozentristischer Prägung und andererseits im Kontext derjenigen Portugiesen gesehen werden, die ihre nationale Identität durch ihren langjährigen Aufenthalt im nichteuropäischen Ausland in Frage zu stellen gezwungen wurden.
- 101) zu Pessanhas Eigenwilligkeiten, vgl. z.B. *Revista de Cultura*, Número 15, s. Anm.103, pp.5-8 etc.
- 102) Man sollte sich beim Titel von der Gedichtsammlung weniger fragen ob er nun "Clépsidra" oder "Clepsídra" gelesen werden sollte, sondern von seiner Ambiguität ausgehen, bei der eine zugrunde liegende Intentionalität des Dichters nicht auszuschließen ist.
- 103) zum Verhältnis von Pessanha zur chinesischen Literatur s. António Quadros, "Introdução biográfica e crítica", in: A.Q., ed., *Obras de C.P.*, vol.I, *Clepsidra e Poemas Dispersos*, pp.21-66, v.a.pp.40ss; vol.II, *Contos, Crónicas, Cartas Escolhidas e Textos de Temática Chinesa*, v.a. pp.117ss; im Zusammenhang des Gesamtwerks s. auch: Barbara Spaggiari, *O Simbolismo na obra de Camilo Pessanha*, Lisboa, Biblioteca Breve ICALP, 1982; s. weiterhin RC. *Revista de Cultura*, Número 15, Macau, Instituto Cultural de Macau, Julho/Setembro 1991.
- 104) [芭蕉句集]、大谷篤藏・中村俊定校注、岩波、日本古典文学体系 45(1962)、1980.19、 p.123 (Bashō kushū, kommentierte Ausgabe von Ōtani Tokuzo, Nakamura Shunjou, Iwanami, Nihon koten bungaku

taikei 45) ; vgl. auch *The Monkey's Straw Raincoat and other Poetry of the Bashō School*, Introduced and Translated by Earl Miner and Hiroko Odagiri, Princeton UP, p.145.

- 105) Pessoa und Pessanha, s.z.B. J.G. Simões, *Vida e Obra de F.P.*, op.cit., pp.00-00 u.00-00.
- 106) Camilo Pessanha, *Depois da luta e depois da conquista*, hier zitiert nach *Obras de C.P.*, op. cit., vol. I , pp.79-80.

PS: Zwischen der ersten und zweiten Korrektur der vorstehenden Zeilen konnte ich das kürzlich erschienene Buch von Charlie Pye-Smith, *Rebels and Outcasts. A Journey Through Christian India*, London, Viking, 1997 zwar noch lesen allerdings nicht mehr für den Text berücksichtigen. Zunächst ist es interessant, daß ein solches Buch, das sich mit Geschichte und Gegenwart der Christen aller 'Schattierungen' in Indien beschäftigt, zum gegenwärtigen Zeitpunkt erscheint, vgl. dazu meinen Hinweis auf die Romane von S. Rushdie und A. Roy. Dann habe ich dem Buch eine Reihe von interessanten Hinweisen entnehmen können, etwa daß es neben den Orthodox Syrischen Christen auch Syrisch Orthodoxe Christen an der Malabarküste gibt. Schließlich aber ist Pye-Smith's Buch ein trauriges Beispiel für einen fortgesetzten Kolonialismus. So argumentiert der Autor an einer Stelle beispielsweise angesichts so vieler Todesopfer, die an Methyalkohol sterben, sei Kentucky Fried Chicken doch noch besser für Indien, auch wenn man dagegen heute protestiere; auch sollten Länder der dritten Welt nicht immer auf die böse Kolonialzeit verweisen, sondern Übel bei ihren eigenen unfähigen Regierungen suchen etc. Und schließlich gäbe es doch keine bessere Religion auf der Welt als das Christentum.

Es wird mir eine Freude sein, auf dieses Buch beim nächsten Mal einzugehen als eine Begegnung seiner Art.